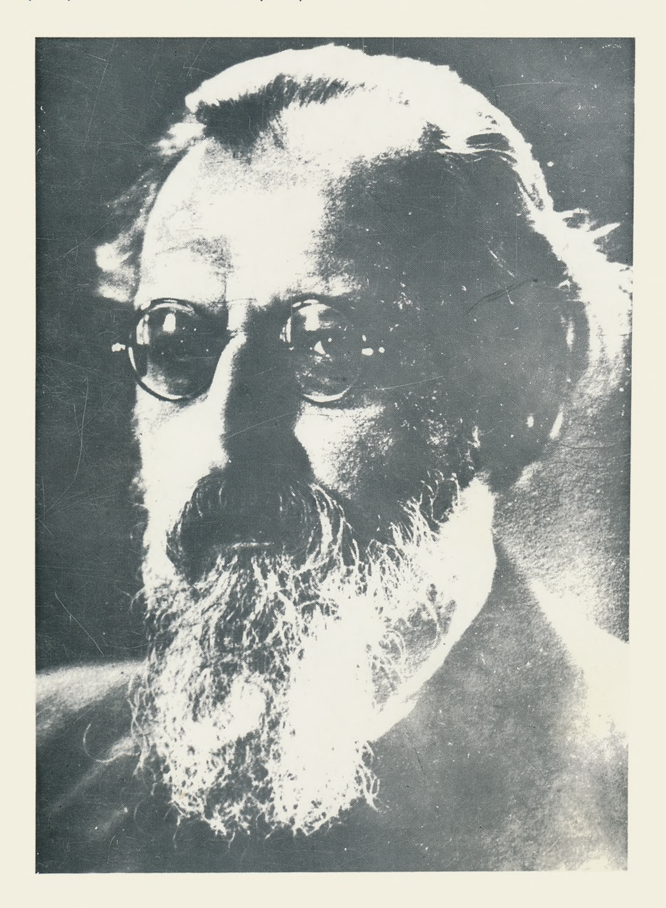
А.А. ВАНЕЕВ

ДВА ГОДА В АБЕЗИ



В память о Л.П. Карсавине

БРЮССЕЛЬ 1990

А.А. ВАНЕЕВ

ДВА ГОДА В АБЕЗИ

В память о Л.П. Карсавине

ПРИЛОЖЕНИЯ

Издательства

«Жизнь с Богом»
Avenue de la Couronne, 206
B – 1050 Bruxelles 5

«La Presse Libre»
217, avenue du Fbg St Honoré
F – 75008 Paris

БРЮССЕЛЬ 1990

ОТ ДВУХ ИЗДАТЕЛЬСТВ

В «Повести об Антихристе» Вл. Соловьева на вопрос императора, обращенный к представителям трех главных исповеданий: «Что всего дороже для вас в христианстве?» – старец Иоанн отвечает: «Всего дороже для нас в христианстве сам Христос, Он Сам, а от Него все...» Этот ответ приемлем для всех подлинных учеников Христовых, и только на этой основе могут быть разрешены все наши разногласия. Стремление христиан к единству – одно из самых положительных явлений нашего века – живет в душе многих наших современников. По всему миру распространилось молитвенное движение христиан различных исповеданий – совместное предстояние перед Богом, дабы исполнилось заветное желание Христа на Тайной Вечере: «Да будут все едино». Молитва стала еще более ревностной у людей, совместно перенесших тяжелые испытания во время войн и гонений. Они утверждают, что у подножия Креста Господня возникает любовь, сжигающая обиды и разногласия и что конфессиональные перегородки рушатся вокруг Учителя, Который объединяет. Они осознают, как необходимо единство, чтобы противостоять натиску безбожия. II Ватиканский Собор способствовал еще большему сближению христиан различных деноминаций, а обоюдное снятие анафем Римской и Константинопольской Церквами увенчало усилия ревнителей христианского единства.

На нашей Родине абсурд и греховность разделения христиан становятся очевидными, в первую очередь, для неофитов, впервые ознакомившихся с Евангелием. «Христос основал одну Церковь, и мы не признаем перегородок», – пишет группа московских студентов, члены которой – католики и православные. «Спорить о том, чья религия лучше, – значит позориться перед безбожниками», – утверждает молодой христианин, недавно обретший «живую веру в Бога».

Стремясь помочь делу сближения, наши издательства решили выпускать книги, которые будут способствовать взаимопониманию христиан разных исповеданий на той основе, что дана в словах Вл. Соловьева: «Христос и все, что от Него». От Него – святые и Его и наша Мать, Пресвятая Богородица. От Него – религиозные мыслители, число которых в нашем веке велико. Двум из них – Л.П. Карсавину и А.А. Ванееву – посвящена эта книга. Л.П. Карсавин – вселенский христианин, близкий по духу и Востоку и Западу, член гонимой Церкви, до смерти верный Христу. Он помогает нам осознать себя братьями. Именно в таких светочах Россия больше всего нуждается ныне.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга носит не вполне обычный характер. Ее внутреннее единство строится на пересечении судеб и мышления двух авторов. Она посвящена прежде всего последним годам жизни великого русского мыслителя Льва Петровича Карсавина. И коль скоро речь идет о мыслителе, то мы открываем книгу кратким изложением его философии, написанным профессором Григорианского Университета в Риме, большим знатоком русской мысли о. Густавом Веттером.

Затем следуют воспоминания А.А. Ванеева о самом Карсавине. Читатель обратит внимание на то, что они написаны не только непосредственным очевидцем и свидетелем, но и опытным литератором и подлинным мыслителем, глубоко впитавшем в себя и пережившим карсавинскую мысль*.

Затем следуют тексты написанные самим Л.П. Карсавиным в лагере. Это прежде всего «Терцины», «Венок сонетов», «Комментарии», «Размышления о Молитве Господней» и др. Здесь с предельной ясностью раскрывается вся его личность, его мысль, его воля, его молитва в его всецелом доверии Богу, в его вольном приятии надвигающейся смерти. Эти тексты своей исповедальной интонацией напоминают предсмертную беседу Сократа, как бы прозвучавшую с лагерных нар середины XX века.

Когда мы получили рукопись воспоминаний о Л.П. Карсавине, мы ничего не знали об их авторе. И когда рукопись была уже набрана, мы неожиданно получили несколько материалов о покойном А.А. Ванееве, одном из тех многих мыслителей, чья жизнь, мысль и дарование были смяты безжалостной эпохой, в которой ему довелось жить. Мы хотели бы, чтобы воспоминание об Анатолии Анатольевиче Ванееве осталось в памяти русской религиозной мысли, и потому в книге, посвященной Л.П. Карсавину, мы печатаем как надгробное слово об А.А. Ванееве, так и очерк «Л.П. Карсавин и А.А. Ванеев». Обе работы написаны другом покойного А.А. Ванеева лениградским философом, издателем самиздатского журнала «Аминь», Константином Ивановым. После страницы, посвященной А.А. Ванееву, завершаем вторую часть книги очерком самого Ванеева о Л.П. Карсавине, а также двумя его письмами, достаточно интересными для понимания личности их автора.

Густав А. Веттер

Л. П. КАРСАВИН

1. Биобиблиографический очерк

Лев Платонович Карсавин родился в 1882 году в Петербурге. В 1901-1906 гг. Карсавин изучал историю в Петербургском университете. В 1910-1912 гг. он работал в различных архивах и библиотеках Франции и Италии. Из этих работ вышла его магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков» (С.-Петербург, 1912), которую он защитил в мае 1913 г. Месяц спустя он был назначен экстраординарным профессором Петербургского университета. В марте 1916 г. он защитил свою докторскую диссертацию «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии» (Петроград, 1915). Кроме степени доктора истории Карсавин приобрел как мирянин — что представляло большую редкость — и степень доктора богословия в Петербургской Духовной академии. В апреле 1918 г. он был избран экстраординарным профессором Петроградского университета.

После революции Карсавин перешел в своей публицистической деятельности на историко-философскую и чисто философскую тематику («Введение в историю», Петроград, «Огни», 1920; «Метафизика любви», журн. «Русская мысль», 1918; «Saligia», Петроград, «Наука и школа», 1919). В 1922 г. появилось первое систематическое изложение его метафизики всеединства в книге «Noctes Petropolitanae».

В конце 1922 г. Карсавин, вместе с большой группой русских мыслителей, был арестован и выслан за границу. Сперва он обосновался в Берлине, а оттуда в 1926 г. переехал в Париж. Еще в Берлине он издал главные из своих чисто философских сочинений: «Философия истории», «Джордано Бруно» и «Диалоги», все три вышедшие в 1923 г. в издательстве «Обелиск», а два года спустя книгу «О началах», представляющую новое

---

* *Текст статьи был впервые опубликован в колективном сборнике статей («Русская религиозно-философская мысль XX века», Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого, Отдел Славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург /США/, 1975).*

изложение его метафизики всеединства. Из парижского периода следует назвать книгу «Святые отцы и учители Церкви» (YMCA-Press, 1927).

В 1928 г. Карсавин был призван в Каунасский университет на кафедру всеобщей истории. Здесь он издал еще три философских сочинения: «Пери архон» (Ideen zur christlichen Metaphysik, Kaunas, 1928), год спустя — самое зрелое изложение своей философии, «О личности» (Kaunas, 1929), и «Поэма о смерти» (Kaunas, 1932). Впоследствии он опять занимался чисто историческими вопросами, а с 1931 года начал издавать многотомное сочинение «История европейской культуры», в котором в 1940 г. он дошел до XV-го века. В 1940 г. Карсавин вместе с университетом переселился в Вильну. После включения Литвы в Советский Союз он был отстранен от преподавательской деятельности и временно занимал место директора Исторического музея Вильны. В конце 1947 г. или в начале 1948 г. он был арестован и сослан на северный Урал, а в 1949 г. был переведен в лагерь инвалидов Абезь у полярного круга в европейской России. Здесь Карсавин в 1951-1952 годах написал еще ряд философских трактатов и сонетов. Некоторые из этих сочинений попали в западную Европу и были опубликованы в ном. 104-105 журнала «Вестник Русского студенческого христианского движения» в Париже (1972). Последние месяцы своей жизни Карсавин провел в лагерной больнице, где и умер от туберкулеза 12-го июля 1952 года.[1]

2. Религиозно-философская система Карсавина

Как и у С. Франка, у Карсавина в центре всей его мысли стоит идея всеединства. Характерной чертой его метафизики, однако, является обоснование всеединства на триединстве трех способов бытия, которое он находит не только внутри Божества, но и в тварном мире. В последней обработке его метафизики, в книге «О личности», Карсавин начинает ее изложение с анализа индивидуальной личности. Феноменологический анализ нашего сознания нам показывает, как наша «личность 'сама в себе' разъединяется на некоторое источное и познающее средоточие, которое мы называем 'я', и на 'мое' или 'свое', как на раскрытое, порожденное или изведенное этим 'я' и им 'познаваемое'».[2] При этом истечении моментов из «я» мы наблюдаем, что совсем в начале испытываем непосредственное единство нашего «я» и порождаемого из него «момента». В этом начале мы еще свободны дать ему то или иное направление.

Как только, однако, момент удалился от «я» в следующий за этим исхождением миг времени, он стал прошедшим, которое противостоит моему «я» как нечто неизменное и его определяющее. Мы таким образом наблюдаем некую разъединенность «как результат еще продолжающегося процесса разъединения» («О л.», 16), которое однако невозможно без изначального единства. Но ушедшие в прошлое моменты продолжают неким хотя умаленным образом жить в нас, в нашей памяти. В этом обнаруживается третий способ бытия нашей личности, воссоединение, хотя это воссоединение и не достигает той степени единства, которым наша личность обладала до разъединения. Разъединенность преобладает над единством. Однако «опознавая наше 'единство', мы пытаемся его восстановить, воссоединиться, быть — как до разъединения» («О л.», 18).

Но сколько бы мы ни старались, такое полное, бытийственное воссоединение нам не удается. Это приводит Карсавина к основному в его системе различению между несовершенным и совершенным бытием личности. В мире «несовершенства» имеется налицо только «несовершенное многоединство, т. е. такое, в котором разъединенность-множество 'сильнее' единства»; в совершенном мире, однако, «есть совершенное многоединство, которое разъединяясь всецело превозмогает свою разъединенность и умирая воскресает» («О л.», 18).

Первоединство, разъединение и воссоединение — три способа бытия, в силу которых личность осуществляет самое себя. С моментом разъединения Карсавин всегда связывает момент умирания, исходя из идеи приписываемой Платону, что абсолютная множественность равносильна небытию. Согласно этому, он понимает воссоединение как некое «воскресение», восстановление из небытия. Однако в эмпирическом бытии «несовершенства» ни бытие ни небытие не достигают полноты, и поэтому также «всеединство» в эмпирии остается неполным, или, как Карсавин это называет усваивая термин Николая Кузанского, «стяженным».

Из сказанного явствует первостепенное значение, которое Карсавин в своей системе придает «диалектике бытия-небытия». Как каждый отдельный момент, так и личность сама и есть и не есть. Ее бытие «раскрывает себя как могущее и не быть, т. е. не как неподвижное бытие, а как бывание или становление-погибание. Равным образом и небытие оказывается тут не абсолютным небытием, а небытием, про которое можно сказать, что оно есть 'сущим небытием'» («О л.», 60). Для личности в ее несовершенстве, однако, все это имеет значение только до

некоторой степени, про нее «нельзя сказать, что она есть, ни — что она не есть... Это — умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это — дурная бесконечность умирания» («О л.», 54).

Диалектика бытия-небытия не должна быть истолкована в смысле иррационализма. В одном письме (от 16 апреля 1940 г.) к автору этих строк Карсавин решительно отмежевывает эту антиномику от иррационализма: «Во всяком случае, для меня неприемлемы и даже невыносимы ссылки на иррациональность, 'духовный опыт' и т. п., чем так злоупотребляет Бердяев».

До сих пор мы рассматривали только индивидуальную личность, абстрагируясь от ее отношения к внешнему миру, к «инобытию». Мостом к инобытию для Карсавина является познание. Притом он делает своим основной тезис интуитивизма, напр. Лосского и Франка, что «познавая инобытие, личность познает его в подлиннике, а не в копии» («О л.», 77).[3] «Если я воспринимаю удаленное от меня зеленое шумящее дерево, — его зелень, шум, пространственная форма, его пространственная удаленность от меня, т. е. само пространство, в котором мое тело соотносится с деревом, суть и мои качествования, и мое порождение, и моя личность» («О л.», 79 и след.); моя личность, так как все мои моменты (в данном случае «качествования») суть моя личность. Однако эти качествования — не *только* моя личность. Карсавин не идеалист, он не подчиняет объект субъекту. Поэтому все эти названные качествования — общие качествования опирающиеся и на меня и на инобытие.

Таким образом, я соединен с инобытием, но и разъединен с ним. И эта разъединенность (в несовершенном мире) гораздо сильнее нашего единства. Согласно этому, Карсавин понимает процесс познания инобытного мира как процесс воссоединения с ним, совершающийся в сфере «общих качествований». Но если это так, то надо допустить с необходимостью и первоединство, которое, в силу того, что один из его «моментов» («я») является личностью, и само должно быть личностью. Карсавин называет ее «симфоническою личностью» («О л.», 83). Ее, однако, надо мыслить по отношению меня и инобытия не как некое «иное», «третье», а как наше с инобытием единство («О л.», 83).

В симфонической личности Карсавин различает моменты-личности и моменты-качествования. Из моментов-личностей не все достигают полного личного бытия: некоторые «обладают лишь зачаточным (— животные) или потенциальным (— нео-

душевленные вещи) личным бытием» («О л.», 98 и сл.). Симфоническую личность, реализующую себя только в актуально-личном бытии (в человеческих личностях), Карсавин называет «социальной личностью» («О л.», 85).

Весьма оригинально учение Карсавина о пространстве и времени. Карсавин различает между пространственностью, материальностью и телесностью. Пространственность возникает как следствие разъединения личности. Производя свои «моменты», «я» замечает свое удаление от них. Это удаление, однако, состоит в удаленности не от какого-то пустого, «абстрактного» «я», но от такого же момента, только что возникающего из «я». В этой удаленности моментов друг от друга и состоит пространственность личности.

На этой основе Карсавин трактует еще и проблему телесности. Говоря о пространственности, мы рассматривали «моменты» личности «абстрактно». Однако разъединение личности дает как результат моменты с некоторым конкретным содержанием. В «начале» (не во временном смысле!) процесса разъединения-воссоединения «еще» нет противостояния между «я» и «содержанием», и в конце этого процесса такого противостояния «уже нет». Но оно есть «в середине» процесса. Тут содержание противостоит «я» как нечто данное, его детерминирующее и стесняющее его свободу. Это — «я» в своей телесности. Индивидуальную телесность личности опять-таки следует рассматривать в связи с «симфонической телесностью». «Мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма ... весь мир, оставаясь инобытною мне телесностью, становится и моею» («О л.», 128).

Учение о временности принадлежит к самому интересному в учении Карсавина. Как личность обладает всепространственностью, так ей свойственна и всевременность. Всевременный характер ее Карсавин выводит из ее всеединства (в ранних произведениях — «Философия истории» и «О началах» — Карсавин вместо «личность» говорит «душа»). «Возьмем три последовательных момента временного потока нашей душевности ... Душа как бы переходит из прошлого через настоящее в будущее, из «m» через «n» в «o» ... Душа перестает быть «m» и становится «n», перестает быть «n» и становится «o» ... Но как при условии непрерывности перехода может она из «m» становиться «n», если хоть одно мгновение не есть она сразу и «m» и «n»? ... Следовательно душа всевременна хотя бы в ограниченной сфере трех мигов m-n-o. Но если она обладает

'всевременностью' трех мигов, она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее ... всевременна вообще».[4]

Но эта всевременность в «несовершенстве» личности имеет несовершенный характер, поскольку прошедшие моменты, чем дальше они удалились от настоящего, бледнеют, теряют изменчивость, застывают, и личность теряет свою свободу по отношению к ним. Аналогичное следует сказать и о будущем. В «совершенстве» личности моменты при их ухождении в прошедшее не претерпевают такого рода умаления их единства с настоящим. Карсавин обозначает эту совершенную всевременность, особенно в ранних своих произведениях, термином «вечность». Вечность не должна мыслиться как бесконечное время «после» смерти. Было бы ошибочно думать также, что не умаленное присутствие прошедших и будущих моментов в настоящем обозначает «одновременность» всех моментов и что таким образом «течение» времени, переход одного момента в другой, становится невозможным. Возможность этого перехода Карсавиным обосновывается тоже диалектикой «бытия-небытия». Что касается взаимоотношения времени и вечности, позиция Карсавина не остается последовательной. То он объясняет происхождение уменьшенной всевременности («времени») из грехопадения твари, то он понимает «время» как потенциальность, а «вечность» как ее реализованность.[5]

В своем сочинении «О личности» Карсавин не входит в подробный разбор вопроса временности свойственной симфонической личности. Эта проблема, однако, хотя еще не в этой терминологии, составляет основное содержание его философии истории. Для Карсавина «содержание истории — развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта» (Ф. и.», 85). На основе всего того, что было сказано выше о симфонической личности, легко понять, что Карсавин отвергает «каузальный» подход к разбору исторического бытия. Взаимодействие между индивидуальными личностями и отдельными историческими процессами следует объяснять не прямым воздействием одной индивидуальной или социальной личности на другую, а тем, что высший субъект (двуединство, многоединство и в конечном счете всеединство) в одном моменте актуализируется одним, а в другом моменте другим образом.

Так как все моменты являются индивидуальными актуализациями высшего субъекта, все они, в принципе, равноценны. Исходя из этого, Карсавин подвергает жестокой критике позитивистское учение о прогрессе. В теории прогресса все моменты

обесцениваются кроме одного, который объявляется апогеем, все равно где он локализуется, в начале, в середине или в конце исторического процесса. Если, по Карсавину, все моменты равноценны в том смысле, что нельзя ни одного из них принимать как чистое средство для достижения другого, объявляемого целью других, этим не отрицается тот факт, что отдельные моменты могут в различной степени совершенства актуализировать высшую личность и в конечном счете всеединство, и что они в этом смысле не являются равноценными. «Апогеем» в смысле предельно совершенной личности среди эмпирического бытия является личность Иисуса Христа.

Если личность Иисуса — наиболее совершенная индивидуальная личность, то Церковь является наиболее совершенной реализацией в эмпирии всеединого человечества («Ф. и.», 287). История человечества — не что иное как эмпирическое становление и погибание Церкви. Как для Христа, так и для Церкви существует закон умирания, — умирание, которое Карсавин, повидимому, относит к чередованию внутри христианской религиозной культуры различных индивидуализаций: «очень многое говорит за то, что на смену умирающей западно-христианской ее индивидуализации нарождается иная, восточно-христианская или православно-русская, может быть и не она одна» («Ф. и.», 215). Если эти слова допускают толкование в смысле равноправия всех христианских вероисповеданий, то в другом месте Карсавин утверждает, что история (в смысле изучения истории, исторической науки) должна быть не только религиозною; «необходимо пойти далее: история должна быть православною» («Ф. и.», 175).

Как все эмпирическое бытие, история тоже стоит под знаком непреодолимого собственными усилиями несовершенства. Ее совершенствование принадлежит к сверхъэмпирической сфере («Ф. и.», 274 и сл.). Это приводит нас к проблеме отношения между Богом и миром, а также к проблеме зла, связанной с вопросом «несовершенства» эмпирического бытия. Божественное бытие также представляет собою триединство, осуществляющее себя через первоединство (Бог-Отец), разъединение (Бог-Сын, «Слово» или «Истина») и воссоединение (Св. Дух) («О л.», 183). «Истина словно считает (logizei) Божественные моменты; и потому она — Разум и Слово (logos). Но предел счета или разъединения — уничтожение, 'истощение', ничто (kenosis, kenoma) ... Поэтому Истина-Логос есть Меч, рассекающий и убивающий, начало Божественной Смерти и Божественная Смерть».[6] Третья Божественная Ипостась, согласно с

этим, имеет характер «воссоединения», «пакибытия», она «возвращает Второе к единству с Первым, воскрешает Его, являясь истинным Утешением Смерти Сыновней» («О н.», 164).

Отношение Бога к миру и акт творения Карсавин понимает диалектически: Бог создает тварь, даруя ей все свое собственное Божественное содержание. Так как тварь получает все Божественное содержание, ее возникновение имеет характер свободного самовозникновения, ибо получая Божественное содержание она вместе с ним получает и свойственную ему Божественную свободу. Таким образом, в некоем безвременном смысле «сначала» есть только совершенно-всеединый Бог, «потом» Бог, «в Самоотдаче Своей твари Себя Самого умаляющий и уничтожающий», «затем» только тварь, «уже всецело ставшая Богом, Всеблагостью», со своей стороны опять отдающая себя Богу, и наконец «опять» только Бог, «восстановивший Себя в твари и чрез тварь» («О н.», 48). Бог и тварь поэтому отличаются не по содержанию, а только по субстрату. Другая существенная разница в том, что «есть» твари следует за «не есть», а «есть» Бога «первее всякого 'не есть'» («О л.», 176).

Так понимает Карсавин акт творения в его идеальной структуре. В действительности, однако, вследствие «нехотения» твари эта диалектика взаимной самоотдачи нарушена, из чего возникло «несовершенство» тварного мира, с которым мы уже встречались в ряде вопросов. «Нехотение» твари Карсавин описывает двояким образом: тварь хотела иметь свое бытие «для себя», без самоотдачи, она хотела избежать «совершенной смерти» и в результате этого получила бытие дурной бесконечности умирания. С другой стороны, «нехотение» твари Карсавин понимает как старание избегать напряжение, «она хотела не быть и не 'не быть', а — 'немножечко быть'» («О л.», 196), или она недостаточно хотела быть. «Бог исполнил нелепое хотение твари... дал ей ровно столько бытия, сколько она вожделела, хотя это и было невозможным» (там же). Так возникло несовершенное бытие твари, несовершенство, непреодолимое для нее самой и преодолимое только благодаря воплощению Слова Божьего.

Таким образом, Богочеловечество и в системе Карсавина играет существенную роль. Притом он различает между Богочеловечеством, вочеловечением и воплощением Бога. Необходимым условием возможности сотворения конечного мира, по Карсавину, является то, что Бог в самом себе возвышается над различием между конечным и бесконечным, являясь совершенным их единством. В этом и состоит Богочеловечество.

На этом основании «через Самооконечение... Бог творит Адама из ничто и преодолевает его конечность его обесконечением» («О н.», 50). В этом суть «вочеловечения» Бога (там же). Заметим, что Карсавин тут выводит конечность твари уже не из ее греховного «нехотения», а из ее тварности: «Сотворенный Богом Адам, по самой природе тварности, начален, а все начальное — конечно» («О н.», 48 и сл.). Продолжая, однако, рассуждать в порядке идей, по которому несовершенство твари объясняется ее греховным нехотением, Карсавин вочеловечение Бога воспринимает еще и как «воплощение» его («О л.», 223), поскольку Бог приемлет не только конечное, но даже «невозможное бытие» твари, возникающее из ее греховного нехотения («О л.», 215 и сл.).

Тварь, воспринятая в «воплощении» Логосом, и в несовершенстве и в совершенстве своем существует «вечно». Ее несовершенство — неизгладимый момент в ее совершенстве. Граница ее несовершенства для нее непреодолима, она в качестве «вечной смерти» остается и в ее совершенстве. С этой позиции Карсавин в своей системе сочетает, с одной стороны, христианское учение о вечности ада, и с другой стороны — учение о конечном восстановлении всего («apokatastasis ton panton»). Осваивая различие, проводимое в католическом богословии между «грехом-виною» и «грехом-карою», Карсавин допускает вечность ада в качестве «греха-кары». И в этом смысле все человечество навсегда оказывается в аду, понятом как «грех-кара». Но это не исключает возможности того, что то же самое человечество достигает и своего «совершенства». Вечность ада не имеет последнего слова. «Все спасены несмотря на то, что все в аду» («О л.», 218). Страдание не является препятствием для полного блаженства. Наоборот, все заповеди блаженства предполагают, что «были» страдания. «Блаженные радуются высшею и чистейшею радостью, ибо смеются сквозь слезы» («О л.», 219). Они радуются, вспоминая «минувшее» горе. Но с точки зрения совершенного бытия, «воспоминание о минувшем есть преодоление сущего» (там же).

* * *

Теорию Карсавина упрекали в пантеизме.[7] Карсавин сам категорически отвергает такой упрек. По его мнению, различие «субстратов» (Божьего и тварного), а также «разграничивающая Бога и человека (поскольку есть Бог нет человека и наоборот) смерть устраняет пантеизм».[8] Нам кажется, что решающий вопрос не тот, является ли его система пантеизмом или

нет, но — возможна ли его теория вообще без самопротиворечия.

К сожалению, на этот вопрос, как нам представляется, надо дать отрицательный ответ. Дело в том, что теория Карсавина не в состоянии разрешить удовлетворительным образом вопрос о возникновении твари из ничего. Карсавин объясняет «несовершенство» твари из ее греховного «нехотения». Но кто этот субъект, который недостаточно хочет? Тварный субстрат? Но этот субстрат представляет собою несодержательное «ничто». «Хотеть» и даже «недостаточно хотеть», однако, уже является неким содержанием и должно было бы быть Божественным, так как все содержание твари — Божественно. Эта трудность увеличивается тем, что по Карсавину, строго говоря, тварь — не личность и что она становится личностью только в причастии Ипостаси Логоса. Таким образом, твари не свойственны ни собственное содержание, ни собственный ипостасный носитель содержания. И откуда происходит тогда зло?

Другая трудность возникает в вопросе отношения между «несовершенством» и «совершенством» твари. Если, как утверждает Карсавин, «все спасены несмотря на то, что все в аду», то какой смысл имеет стараться и трудиться в этом несовершенном мире? Ведь полное обожение в мире «совершенства» все равно обеспечено для всех. Однако с точки зрения христианской веры — а Карсавин решительно претендует на звание христианского мыслителя — следует отметить, что эта концепция явно противоречит Евангельскому учению, которое в притче о пшенице и плевелах, а также в словах Христа о Страшном Суде, явно указывает на «разделение» между добром и злом в ином мире.

Высказывая эти критические замечания, мы отнюдь не хотим отрицать, что в системе Карсавина содержится много интересного и ценного. Особенно ценным, на наш взгляд, является его учение о времени и о вечности, понятой в смысле всевременности, а также само различение между «совершенством» и «несовершенством»; несмотря на то, что ему не удается, как только что было показано, удовлетворительным образом сформулировать их взаимное отношение, сама попытка понимать бытие нашего эмпирического мира как умаленное, «стяженное» осуществление более совершенных онтологических структур, представляется нам очень ценной и плодотворной. Поэтому при условии дальнейшей разработки, система Карсавина, как нам кажется, сможет еще оказать ценную услугу делу осмысления христианской веры в наше время.[9]

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. «Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина, 1882-1952», — «Вестник Русского студенческого христианского движения», 1972, 104-105, стр. 250-253. См. также: Erich *Sommer*, «Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952)», — «Orientalia Christiana Periodica», 1958, XXIV, стр. 129-141.

[2] «О личности», Kaunas, 1929, стр. 15. В дальнейшем ссылки на эту книгу Карсавина будут даваться в скобках в тексте статьи так: «О л.», с указанием соответствующей страницы.

[3] Это, однако, не значит, что Карсавин стоит просто-напросто на позиции интуитивизма Лосского; он хочет соединить ценное в интуитивизме с тем, что он считает ценным в «феноменализме».

[4] «Философия истории», Берлин, 1923, стр. 36. В дальнейшем: «Ф. и.», с указанием страницы.

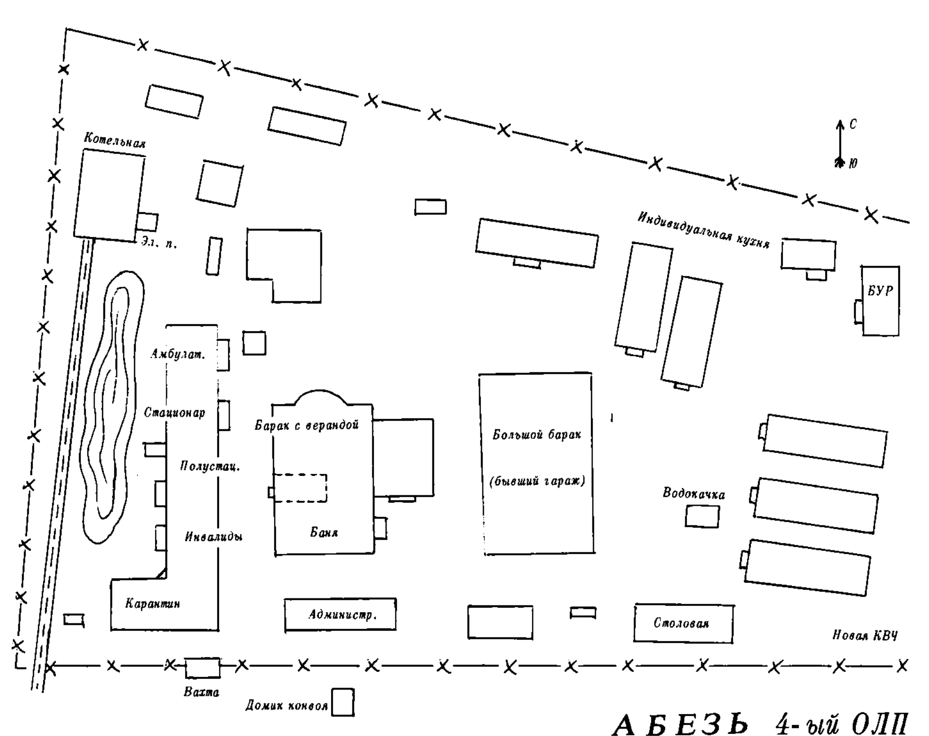
[5] «О свободе», — «Мысль. Журнал Петербургского Философского общества», 1922, январь-февраль, I, стр. 74.

[6] «О началах», Берлин, 1925, стр. 162. В дальнейшем: «О н.», с указанием страницы.

[7] N.O. *Lossky*. History of Russian Philosophy. London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, стр. 312.

[8] Из неопубликованной еще рукописи «Основные тезисы метафизического миропознания».

[9] *Главная литература о Карсавине:* 1) N.O. *Lossky*. History of Russian Philosophy. London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, p. 299-314; 2) Bernhard *Schultze*. Russische Denker. Wien, Verlag Herder, 1950, s. 403-419; 3) Gustav A. *Wetter*, S.J. L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, — «Orientalia Christiana Periodica», IX, 1943, Num 3/4, s. 366-405; 4) Gustav A. *Wetter*, S.J. Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der »Allzeitlichkeit» bei L.P. Karsawin, — »Scholastik», XX.-XXIV. Jahrgang, 1949, Heft III, s. 345-366; 5) B. *Zenkovsky*. Histoire de la philosophie russe. Paris, Librairie Gallimard, 1955, tome II, p. 404-414.



АБЕЗЬ 4-ый ОЛП

ОГЛАВЛЕНИЕ

А.А. ВАНЕЕВ

Л.П. КАРСАВИН

ПРИЛОЖЕНИЯ

Книга первая
СТАЦИОНАР

ГЛАВА 1

Абезь – это железнодорожная станция и поселок неподалеку от северного полярного круга в автономной республике Коми. Там находился лагерь для заключенных, предназначенный для тех, кто по возрасту или по состоянию здоровья был непригоден для работы в каменноугольных шахтах Инты.

Абезьский лагерь уже был полон людьми, но продолжали приходить поезда, привозившие пополнение, и недоставало жилых помещений, которые могли бы вместить новоприбывших. Поэтому очень важной была проблема превращения в жилища обветшалых построек, оставшихся от прежнего поселка, а две бригады – строительная и техническая, которые этим занимались, – имели, таким образом, постоянный объект работы внутри лагеря и пользовались некоторыми привилегиями. Поэтому же наиболее влиятельными из числа заключенных были главный строитель и главный инженер, которые, однако, находились в отношении соперничества и не ладили между собой.

С тех пор, как главным инженером сделался Коля Потапов, я был при нем в должности механика. Никаких специальных данных для этой должности у меня, впрочем, не было, кроме дружеских отношений с Колей Потаповым и еще некоторой способности сравнительно легко входить в нужную роль. Мне было 28 лет. Дорога, пролегавшая по местам заключения, началась для меня пятью годами раньше. За это время я достаточно освоился в условиях здешней жизни и в абезьском лагере чувствовал себя уже как бы старожилом.

Итак, я был механиком при главном инженере, однако круг моих обязанностей мало соответствовал этой должности. Я занимался технической документацией и всякой отчетной письменностью, которой было так много,что к этой работе в помощь мне был приставлен еще один человек. Его звали Роберт Николаевич

Ланг. Он был массивный и рослый, с крупными чертами лица, римским носом и густым голосом. В молодости он был социалистом и при случае любил сообщать: "Как сказал Клемансо, кто не был социалистом в молодости, у того нет сердца. А кто остался социалистом в зрелом возрасте, у того нет головы".

Ранней осенью 1950 года поезд из товарных вагонов, оборудованных для перевозки заключенных, доставил в Абезь этап из Ленинграда. Новоприбывших на первое время поместили отдельно, выделив для них секцию в том же бараке, где находилось общежитие нашей бригады. Карантин обозначили тем, что от остальной части лагеря его отгородили временным заборчиком из колючей проволоки.

"Тюрьма внутри тюрьмы", – сказал об этом кто-то.

Появление новых людей вызвало, как всегда, оживление и любопытство. Интересовались, нет ли знакомых, или земляков, или вообще чем-либо известных лиц.

Утром следующего дня Ланг, собираясь на работу, сказал мне:

– Слышали, с новым пополнением к нам попал Карсавин.

– Слышу от вас первого, – сказал я, – а кто это такой?

Ланг сам знал, по-видимому, не так уж много. Он неопределенно ответил, что, как ему помнится, это ученый, которого считали мистиком и который в начале двадцатых годов издал книгу о философии любви.

Занявшись дневными делами, я, естественно, забыл этот случайный утренний разговор.

Штаб технической бригады находился на хозяйственном дворе. Здесь, в конце заходившего в лагерь рельсового тупичка, стояли два паровоза, обстроенные большим сараем. От него в сторону жилой части лагеря тянулись провешенные по столбам черные трубы, обернутые войлоком, который местами свисал рваными лоскутьями. Эти трубы, зловеще нависая над головой, своим видом могли нагнать страху на свежего человека. Но это был безобидный паропровод: котлы паровозов использовались как источники пара для отопления всех лагерных помещений.

Основные работы в то время производились в Большом гараже, переоборудование которого в жилое помещение, по замыслу начальника лагеря майора Бондаря, должно было разрешить жилищную проблему. Здание Большого гаража, похожее на ангар, занимало среднюю часть лагеря. Своими размерами оно значительно превосходило остальные постройки. Собственно, это были одни стены, покрытые пологой двускатной крышей, которая изнутри поддерживалась фермами на столбах. Превращение этого здания в жилище требовало трудоемких работ. На лужайке перед зданием навалом лежали железные трубы для отопительной системы и были рядами разложены для просушки блоки, изготовленные из глины и каменноугольного шлака. Такие блоки служили строительным материалом, заменявшим кирпич.

В отличие от обыкновенных исправительно-трудовых лагерей, заполненных главным образом людьми, осужденными за уголовные преступления, абезьский лагерь относился к Особым, предназначенным для осужденных по политическим статьям. Здесь полагался более строгий режим содержания заключенных. Этому соответствовал и самый вид лагеря: многорядное ограждение из колючей проволоки вместо обычных деревянных заборов, прямоугольные лоскутки с номерами на спинах людей, решетки из толстых прутьев на окнах жилых бараков, двери которых на ночь запирались извне на замок, превращая барак в тюрьму.

Помню, когда нас привезли сюда, все эти обстоятельства на первых порах производили жутковатое впечатление. Со временем, однако, они сделались привычными и жить не мешали. А жизнь шла своим путем, не то чтобы независимо от обстоятельств, но прямо в них находя свое непредсказуемое содержание.

Проведя почти весь этот день среди работавших у Большого гаража, я в результате задержался на Хоздворе и потом в одиночестве возвращался в общежитие технической бригады.

Идти нужно было по тропинке вдоль Длинного барака. Это было одноэтажное, деревянное, Г-образное в плане здание. Его длинный флигель фасадом выходил на Вахтенную улицу, соединявшую Хоздвор с Главными воротами вахты, а короткое крыло прямым углом отходило от вахты в сторону Запасных ворот. Общежитие технической бригады размещалось в секции, занимавшей угловое помещение. Вход туда был со стороны внутреннего двора, по которому от

Запасных ворот был проложен рельсовый путь, кончавшийся на Хоздворе тупичком, где стояли упомянутые паровозы. По этому пути в лагерь завозили каменный уголь и ссыпали прямо на землю по всей длине вагонного состава. Поэтому здесь была обычно довольно высокая угольная насыпь, почти параллельная внутренней стене длинного флигеля.

Я шел по тропинке между стеной и насыпью как бы по дну ущелья. На небе, слегка уже потемневшем, светила Вечерняя звезда, которая здесь выглядит особенно яркой благодаря чистоте воздуха. В этот час на дворе никого не было. Однако, проходя мимо Карантина, я увидел одинокую фигуру человека. Его облик привлек мое внимание. Это был не очень высокий сухощавый старик, лицом смуглый, с редкой седой бородой, в берете. Отделенный проволочным забором, он стоял, слегка ссутулившись, сложив руки за спину, глядя вдаль, поглощенный своими мыслями.

Мне подумалось почему-то, что это – тот самый человек (имени я не запомнил), о котором утром говорил Ланг. Придя в барак, я сказал Лангу:

– Видел в Карантине старика, похожего на индийского факира. Не тот ли это, о котором вы говорили утром?

Ланг ответил, что не знает, как выглядит Карсавин. Очень может быть, что мне встретился именно он.

ГЛАВА 2

В Карантине я видел, действительно, Карсавина. Познакомился я с ним позднее, когда лагерная судьба привела меня в Стационар, как принято было называть небольшую лагерную больницу. Карсавина прямо из Карантина поместили туда потому, что в следственной тюрьме у него открылся (старый) туберкулез.

Медицинский персонал нашего лагеря в то время состоял из трех врачей. Приемом амбулаторных больных заведовал Володя Якубич, студент-медик, узкий и вытянутый вверх; в Абезь он ехал в одном этапе со мной и Колей Потаповым. Стационар обслуживали врач-литовец Владас Шимкунас и хирург Николай Петрович. Все заведения медицинской службы назывались одним словом: Санчасть. Николай Петрович был дружен с регистратором Санчасти Николаем Сергеевичем. Володя Якубич, склонный блеснуть остроумием, придумал для них прозвища: Николай Первый и Николай Второй. Он же сказал, что в их лице природа позаимствовала прием литературного контраста: один из друзей был тощ и желчен, другой — толстоват и благодушен.

Эти два человека имели обыкновение вечерами прогуливаться по Вахтенной улице, в это время пустынной. Шли они неторопливо, оба в лагерных неопределенного темного цвета тряпичных бушлатах, со слегка наклоненными друг к другу головами, издали похожие на двух черных медлительных птиц. Так прогуливались они, не скрываясь от обитавшего на вахте ока надзора. Их прогулкам никто не мешал, впрочем, не потому, что их не видели, а потому, наверное, что служба надзора обычно воздерживается от вмешательства в дела Санчасти и без нужды не задевает ее персонал.

Стационар, занимавший, примерно, среднюю часть Длинного барака, состоял из двух палат. Из окон одной из них можно было видеть Вахтенную улицу. Окна другой палаты выходили во внутренний двор, так что взгляд из них упирался в угольную насыпь, кото-

рая в разные времена года меняла свою высоту. К весне, по мере израсходования угля, она становилась настолько низкой, что открывался вид на внешнее ограждение и плоско простиравшуюся за ним тундру.

Врач Стационара Владас Шимкунас знал, что Карсавин – профессор Вильнюсского университета, и позаботился поместить Карсавина так, чтобы его соседом был Жвиронас, физик, профессор того же университета.

– В вашем и моем лице, – сказал Карсавин Жвиронасу, – физика сблизилась с метафизикой.

Сближение было буквальным, так как они сидели лицом к лицу, почти задевая один другого коленями. Но Жвиронас захотел понять эти слова как метафору.

– В наше время в этом нет ничего необычного, – сказал он, – современная физика сама почти сделалась метафизикой. Кроме того, и физиков и метафизиков, как мы видим, постигает одна судьба.

Первые два-три дня Карсавин просто отдыхал в этой обстановке. Больничные стены были защитой от наиболее грубых сторон лагерной жизни. Любая часть тюрьмы есть все та же тюрьма, но в образе Стационара это была тюрьма, смягченная снисхождением к больным. Стационар успокаивал обыкновенной больничной устроенностью и умеренностью тона врачей в обращении их с больными.

По известной легенде Иону проглотил некий опасный морской зверь, которого, видимо по недоразумению, называют китом. Карсавин сказал как-то, что и он чувствует себя попавшим, подобно Ионе, в некое чрево, таящее угрозу сдавить и переварить, но это чрево на первых порах обнаружило почти филантропические свойства.

Отдохнув, Карсавин выкроил себе время для работы. День в Стационаре начинался рано, когда за стеной был слышен невнятный гул. Это соединенными голосами людей, толпившихся у вахты, шумел развод. Стационар включался в дневную жизнь измерением температуры больных и первой раздачей лекарств. Затем следовал завтрак. Когда стихали суетливое оживление и негромкий говор, сопровождавшие завтрак, многие больные возвращались ко сну.

В это время Карсавин устраивался полусидя в кровати. Согнутые в коленях ноги и кусок фанеры на них служили ему как бы пю-

питром. Осколком стекла он оттачивал карандаш, неторопливо расчерчивал линиями лист бумаги и писал – прямым, тонким, слегка дрожащим почерком. Писал он почти без поправок, прерывая работу лишь для того, чтобы подточить карандаш или разлиновать очередной лист бумаги.

Прежде всего был записан Венок сонетов, сочиненный на память в следственной тюрьме. Стихотворная речь оправдывает себя не только с точки зрения удобства для запоминания. Условность стихотворной формы, размер, структура сонета и пр. стесняют свободу фразы, но вместе с тем освобождают речь от других условностей, например от необходимой в прозе досказанности, приведения высказываний во взаимосвязь и т.п. В стихах же мысль передается как в доверительном разговоре, где непосредственность выражения адресована непосредственности восприятия.

Закончив работу над сонетами, Карсавин продолжил стихотворное выражение своих идей в терцинах, после чего написал комментарий к своим стихам. Это была любопытная авторская находка: через самокомментирование происходит как бы встреча с самим собой, открываются необычные возможности для выражения мысли. Затем Карсавин написал ряд статей.

Благоприятное для работы время дня было непродолжительным. Около 11 часов начинался ежедневный врачебный обход, после которого палата пробуждалась окончательно. Тогда Карсавин убирал в тумбочку все, что относилось к письменной работе, читал, если было что читать, или разговаривал, если было с кем говорить, и вообще всю остальную часть дня проводил так же, как и все.

Как-то один из больных – из временно находившихся здесь незнакомых Карсавину людей, заметив, с какой регулярностью тот работает над своей рукописью, подсел к нему и спросил:

– Глядя на вас, я подумал: вот человек, который привык много писать. У вас, может быть, есть даже печатные труды?

– Есть кое-какие, – сказал Карсавин.

Этот ответ, весьма характерный для Карсавина, показывает, насколько мало он был склонен говорить о себе самом. А люди, окружавшие его, видели в нем не более чем чудаковатого старика, писавшего от безделья или по привычке, просто так, ни для кого и ни для чего, разве только чтобы занять пустоту времени.

Относительно больше других среди нас о Карсавине знал Николай Сергеевич Романовский, регистратор Санчасти.

В один из прохладных осенних вечеров, прогуливаясь, как обычно, с Николаем Петровичем по Вахтенной улице, Николай Сергеевич сказал:

– Подумать только! Не кто-нибудь как сам Карсавин оказался среди нас. Познакомиться лично с таким человеком – какая редкая возможность!

– Какая ни редкая, – сказал Николай Петрович, – а познакомиться с ним проще простого, поскольку он у нас в Стационаре. Но кто он такой? Просветите и меня, чем знаменит этот Карсавин.

Николай Сергеевич сказал, что сведения, которые он может сообщить, будут весьма приблизительны, т.к. он не очень полагается на свою память.

Льва Платоновича Карсавина, сказал Николай Сергеевич, считают крупным специалистом по истории и философии европейской религиозности. До революции он преподавал в Петербургском университете и еще на высших женских Бестужевских курсах, где, следовательно, учил эмансипированных дам. В 1922 году Карсавина выслали за границу. Это известная история: его выслали в числе пятидесяти профессоров и прочей интеллигенции. Им было предложено покинуть Советскую Россию по причине идеологической несовместимости с новым строем. Перед высылкой их, кажется, подержали в кутузке. До этого Карсавин успел издать довольно много работ об основах средневековой религиозности, о западном монашестве, о католичестве. Ему же принадлежат статьи по этим вопросам в Новом энциклопедическом словаре. Некоторые работы Карсавина носят философский характер. Так, в начале двадцатых годов вышла его книга *«Noctes Petropolitanae»*, т.е. ”Петербургские ночи”. Название романтическое, напоминает ”Петербургские трущобы”, но это не роман, а метафизика любви. За границей Карсавин, надо полагать, продолжал писать с такой же продуктивностью, но об этом Николай Сергеевич сведений не имел.

Поговорив, друзья еще погуляли, но недолго, т.к. Николай Сергеевич сказал:

– Однако, холод какой! Не пора ли по домам?

И тотчас воскликнул:

– Боже мой! До чего дожили, называем домом мерзкий барак, где весь твой дом – койка с тумбочкой. Ужасно, ужасно! И это по здешним условиям комфорт, у большинства и этого нет.

ГЛАВА 3

В скором времени должность механика, которую я занимал, была отменена и меня из технической бригады перевели в бригаду, ходившую на общие работы.

Это произошло в результате аварии в Большом бараке. Чтобы ускорить переоборудование гаража в жилой барак, строители сложили стену из недосушенных шлакоглиняных блоков. Когда к этой стене поставили отопительные батареи и пустили пар, подогретая глина обмякла и сооружение развалилось. Главный инженер и главный строитель ожесточенно обвиняли друг друга, но майор Бондарь не хотел отставлять от должности ни одного из них. Он находил, что каждый из них хорош на своем месте. Поскольку же в каждой аварии кто-то должен быть виноват, он решил отставить меня. Не зная за собой вины, поскольку не имел никакого отношения к этой аварии, я пришел в кабинет майора Бондаря и стал доказывать, что меня наказали незаслуженно. От возбуждения я при этом притопывал ногой.

– Перестань топать на меня ногами, – сказал майор Бондарь.

Однако это предупреждение не вернуло меня к рассудительности, я, как говорится, закусил удила. Тогда майор Бондарь звонко вызвал надзирателя и велел поместить меня для вразумления на пять суток в карцер.

Это была крошечная камера размером один метр на полтора. Откидную койку на день запирали на замок. Ходить по карцеру места не было, приходилось весь день стоять или сидеть на холодном полу. К моему счастью, погода в течение этих дней держалась сравнительно теплая и мерзнуть в карцере, как это обычно бывает, мне почти не пришлось.

Больше всего угнетала незаполнимая пустота времени. Сперва я занимал себя тем, что с утра начинал вспоминать все стихотворения, которые сохранились в памяти, но этого занятия хватало не более чем часа на два. В голове мелькали обрывки мыслей, но не хватало силы сосредоточиться на них, и они, едва озарив сознание, исчезали.

Как это ни странно, пустота создавала ощущение тяжести. Не оттого ли люди не любят пауз, стремясь заполнить их чтением, разговором, игрой, чем угодно, лишь бы не оставаться наедине со своей пустотой? На будущее я решил выучить столько стихов или других текстов, чтобы чтение их на память могло занять весь день насквозь.

После того, как меня выпустили из карцера, я ходил на общие работы вне лагеря, копал землю и таскал бревна. Это была физически тяжелая работа, которая становилась для меня еще более трудной из-за того, что я сознавал себя несправедливо наказанным и к физической нагрузке прибавилось мрачное состояние души.

В конце концов, я заболел, и меня положили в Стационар.

Палата, куда меня привели, светлая и по-больничному опрятная, была похожа на кусок широкого коридора. Железные кровати были составлены по две с тумбочками в промежутках между каждой парой и все стояли в один ряд, как клавиши рояля, спинками к внутренней стене. Освещалась палата окнами на противоположной стене, ничем не заставленной. Окна открывали вид на внутренний двор. От кроватей до этой стены оставался проход во всю длину палаты: от двери в комнатку врачей до двери, за которой в отдельной пристройке находился клозет. Возле комнаты врачей была еще одна, третья, дверь – в соседнюю палату.

Первую в ряду кровать занимал Шавгенин, инженер-химик из Ленинграда. Меня поместили на ближайшую к нему, т.е. на вторую от двери кровать. Соседями с другой стороны были незнакомые люди, безучастно заполнявшие свои места, а еще дальше в худощавом смугловатом старике я узнал "факира", которого видел за проволочным ограждением Карантина: меня поместили в одной палате с Карсавиным.

Дневная жизнь палаты шумела общим, хотя и состоявшим из несоединимых очагов, шумом. Кругом разговаривали, впрочем негромко. Так здесь полагалось, и ради пребывания в Стационаре все были порядкопослушны.

Однажды мое любопытство привлек разговор Карсавина со Жви-

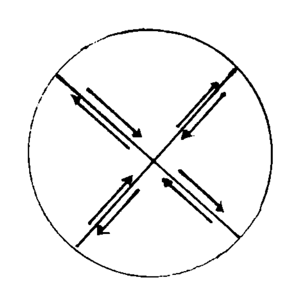
ронасом. Правда, из того, что говорил Карсавин, мне не все было понятно. Предметом разговора была идея всеединства.

– Эта идея, – говорил Карсавин, – раскрывает содержание жизни личности. Личностный характер самосознания – это первичный факт нашего знания. Я сознаю себя как "я", как данную личность, которая тождественна себе самой во всех своих изменениях. Жизнь личности представляет собой движение ее самотождественности. Человек, оставаясь всегда одним и тем же "я", знает себя как множество своих переживаний, отношений, поступков, вообще – тех или иных своих проявлений. Завершаясь в одном своем проявлении, личность заново определяет себя к проявлению в новом качестве, затем в третьем и т.д. Личность есть каждая своя реализация и все они в совокупности. Это не теория, а прямое описание того, что мы знаем о себе. Самотождественность, или единство лица при разнообразии и множественности своих проявлений, – такова сущность личностного характера бытия. Самотождественность удостоверена тем, что в каждом своем моменте я каждый раз нахожу себя всего целиком. Здесь, в больнице, – весь я. Но и год назад в другом месте и в другом окружении, занятый другими делами, я опять-таки был весь "я". Жизнь личности есть ее самораскрытие, которое осуществляется прерывно, через смерть и воскресение. Осуществив себя до исчерпания в одном моменте, личность-как-данная-реализация прекращается, умирает. Находя себя заново, как то же самое "я" в новом моменте, в новой реализации, она являет свою непрерывность, воскресает. В нашем опыте все это распределено в последовательности времени, и каждая реализация осуществляется недостаточно полно, а потому и недостаточно завершенно. Не завершив себя в одном моменте, а значит, и не умерев, я в новом моменте как бы накладываюсь на предыдущий так, что один сливается с другим. Поэтому в несовершенстве нашем всеединство усматривается затрудненно и смутно.

Понимание всеединства как Абсолютной личности, живущей чрез множество своих моментов-самоосуществлений, достигается мысленным восполнением известной нам жизни личности до ее абсолютной полноты и осуществленности. Абсолютное "Я" осуществляет себя всецело до исчерпания своей полноты в каждом своем моменте и живет тем, что раскрывает себя в неисчерпаемости своих моментов, или всегда новых самореализаций. Но в новизне, в качественной

единственности каждого момента, вместе с тем воскрешена вся личность во всей своей полноте, во всех своих самоосуществлениях. Это значит, что Абсолютная личность есть всегда вся сразу, она есть свое всеединство, живет-чрез-смерть, но так, что движение и законченность движения не только исключают друг друга, но и даны друг в друге.

Взяв листок бумаги, Карсавин нарисовал окружность, несколько точек которой были соединены с центром лучами, направленными из центра и к центру.



– Так представлял себе всеединство Плотин, – сказал Карсавин. – Единый центр живет тем, что иррадиирует, излучается сразу во все точки окружности, и каждая из них излучается обратно в центр. Таким образом, каждая точка окружности есть один и тот же центр, но друг от друга они отличаются как разные точки окружности. Каждая обладает всей полнотой, присущей центру, но в своей собственной, качественной единственности.

Прислушиваясь к объяснениям Карсавина, я вдруг ощутил рядом с собой какое-то движение. Обернувшись, я увидел, что мой сосед Шавгенин, приподнимаясь в кровати, пытается увидеть, что нарисовано на листке. По-видимому, он тоже прислушивался к словам Карсавина. В светлых хитроватых глазах Шавгенина было любопытство и выражение определившегося, но сохраняемого про себя собственного мнения.

Как-то, когда послеобеденный тихий час уже истек, но все сохраняли еще положение спящих, мое внимание привлек человек, которому пришло в голову в это время прогуляться по палате. Он был довольно высокого роста. Обыкновенное больничное белье на нем выглядело почти щеголеватой одеждой: рубашка была застегнута и аккуратно заправлена в кальсоны, штанины кальсон – заправлены в носки. В лице этого человека совмещались римская полновесность черт и старушечья округлая мягкость. Он страдал

нервным тиком: межбровье его время от времени подергивалось, как если бы он хотел согнать с лица муху.

Ему хотелось пройтись, и он неторопливо шел по палате, привычно подергиваясь лицом и не глядя ни на кого. Кроме того, он для собственного удовольствия напевал по-латыни негромким приятным баритоном: *et in saecula saeculorum*... Продолжая напевать все тот же латинский стих, без внимания к тому, что петь здесь было не принято, он обогнул наши крайние кровати и вышел в соседнюю палату.

– Это Николай Николаевич Пунин, – сказал мне Шавгенин.

До сих пор Шавгенин казался мне человеком молчаливым, но теперь обнаружилось, что он весьма словоохотлив. Он сообщил мне, что Пунин – второй муж Анны Ахматовой, первым мужем которой был Гумилев; Ахматова же, со своей стороны, вторая жена Пунина. Точнее, была второй, т.к. Пунин теперь женат третьим браком. Нет ничего удивительного увидеть Пунина среди нас. Он – искусствовед, которого год назад в газетах называли формалистом и безродным космополитом. Можно было бы удивляться, не попади он после таких эпитетов в места не столь отдаленные, которые теперь правильнее называть местами весьма удаленными. По всему видно, что Пунин человек независимых привычек. Например, слова, которые он напевал, по-русски значат "и во веки веков", это слова церковной службы. Но не причислять же Пунина из-за этого к людям религии. Современная научная образованность вряд ли совместима с религиозностью. Наверное, Пунин мальчиком пел в церковном хоре, и это просто привычка, сохранившаяся с тех лет.

Сказав все это, Шавгенин несколько приподнялся с кровати, повысил голос и повернул лицо в сторону Карсавина, как бы косвенно адресуясь к нему:

– Я предпочитаю позицию зрителя, непредвзято смотрящего на мир. Я вижу людей и вижу природу. Зачем мне еще Бог, Которого ни видеть, ни слышать невозможно. Христиане, правда, считают, что видели Бога в лице Иисуса Христа. Но исторической наукой доказано, что никакого Христа просто не было, евангельская же история представляет собой миф. Профессор, вероятно, со мною не согласится, но нельзя же не считаться с доводами науки.

Карсавин, приглашенный таким образом к беседе, сказал:

– Никакими доводами нельзя опровергнуть факт. Дело в том, что историчность Христа несомненна.

Шавгенин, получив теперь возможность показать свою эрудицию в этом вопросе, стал говорить о том, что тексты у Тацита и Флавия, содержащие упоминания о Христе, признаны более поздними вставками, а других упоминаний нет, кроме Евангелий, которые, как известно, противоречат одно другому.

Такие сведения я слышал впервые и теперь с интересом ждал, каким будет ответ.

– Все это ровно ничего не доказывает, – сказал Карсавин, – сомнение в историчности Христа высказано не исторической наукой, а протестантскими богословами более ста лет назад. Мотивы были идеологические, а не научные. Сомневаться вправе, кто хочет, но действительных оснований для таких сомнений просто нет. Отсутствие известий о лице не означает отсутствия лица. Мнение об упомянутых текстах является спорным. Противоречия встречаются в любых исторических документах. Между тем, историчность Христа удостоверена очевидными фактами.

– Какие же это факты? – спросил Шавгенин.

На это Карсавин сказал следующее. Учение христиан проповедовалось среди современников Христа. В маленьких иудейских общинах все знали друг друга, и невозможно было бы говорить людям: среди вас жил Иисус из Назарета, – если бы на самом деле такого человека не было. Иудеи от начала преследовали христиан именно потому, что кощунством казалось поклонение Христу, которого многие знали и родственники которого продолжали жить среди них. Поклонников какого-нибудь Митры или Адониса никто не преследовал. Наконец, свидетельство о Христе передано через разных людей, но Его образ имеет несомненные признаки одной реальной личности точно так же, как Его учение даже в разной передаче сохраняет характер одной идеи, которая последовательно выражалась во всех словах и действиях Христа. Оставить эти факты без внимания или делать вид, будто они не имеют значения, могут только люди, охваченные противоположной идеей, т.е. идеей отрицания христианства.

После этих слов Карсавина Шавгенин прекратил свои возражения, но побежденным не выглядел. На лице его было выражение сохраняемого при себе независимого мнения.

Как раз около этого времени Карсавин закончил переписывать набело Венок сонетов и дал их читать Жвиронасу.

Предпринятая Шавгениным попытка общего разговора установила между его участниками некоторый род поверхностного общения. И когда Жвиронас, прочитав сонеты, с почтительной бережностью передавал Карсавину стопку листов, Шавгенин, а вслед за ним и я – оба попросили Карсавина, чтобы он дал и нам прочитать свою рукопись. Карсавин, раз мы этого хотели, не стал нам отказывать.

Первым читал сонеты Шавгенин. Когда же он передал мне листы со стихами, я спросил:

– Вам понравилось?

– Читайте. Вам, я полагаю, понравится так же, как мне, – сказал Шавгенин.

Эти стихи, значительность которых открылась мне лишь много позднее, при первом чтении произвели на меня впечатление бледных и невнятных.

Я держал в руках небольшую стопку листов желтоватой шероховатой бумаги и с некоторым разочарованием рассматривал ровные, написанные карандашом строки. Рисунок букв, прямых и узких, был необычен в самом своем начертании, он как бы не подвергся демократизации, которую претерпела графика современного письма. Еще необычнее было то, что в написании слов сохранялись фита, ять, ер и другие буквы, упраздненные реформой в правилах орфографии. Даже в этих мелочах открывалась принадлежность Карсавина к миру других привычек. Смысловая же невнятность стихов объяснялась, возможно, тем, что это была речь мира других понятий.

Но в одном отношении я уже теперь мог оценить значение этих стихов. Венок сонетов – 210 строк сложной стихотворной формы – был сочинен Карсавиным, когда он находился в камере следственной тюрьмы. Я помнил и незаполнимую пустоту времени, которая недавно мучила меня в карцере, и мое намерение выучить столько текстов, чтобы их механическим чтением можно было заполнить сутки. Стихи Карсавина являли пример такой сосредоточенности, которой хватило бы, чтобы заполнить целую жизнь.

ГЛАВА 4

Карсавин был курящим. Из дому ему присылали табак в пачках и папиросную бумагу, и он на каждый день приготавливал себе запас самодельных сигарет. Прямоугольный листик бумаги он навертывал на карандаш и в получившуюся гильзу спичкой набивал табак. Из таких сигарет в рот всегда попадали крошки табака, и позднее кто-то, кажется, Шимкунас, подарил Карсавину деревянный мундштук местного изготовления, украшенный простеньким резным узором.

Курить ходили к оконцу в пристройке, где помещался клозет.

Как-то раз, когда Карсавин, покурив, шел к своему месту в палате, я, подойдя, остановил его между кроватями.

– Профессор, – сказал я, почему-то впадая в вычурность, – не согласились бы вы почитать мне лекции, скажем, по истории религии?

– Зачем же лекции? – недовольным голосом сказал Карсавин, –здесь не место читать лекции. Но если хотите, мы можем поговорить на тему, которая вас интересует.

Сказав это и не обращая далее внимания на меня, продолжавшего стоять, Карсавин стал ложиться в постель. Но шаг к сближению был принят.

Вечером того же дня я подошел к Карсавину и спросил:

– Можно?

Получив утвердительный ответ, я уселся в ногах его кровати.

– С какой же лекции мы начнем? – спросил Карсавин.

От беседы с ним я хотел получить нечто, в интеллектуальном отношении самое содержательное. Поэтому я сказал:

– Сделайте общий обзор истории философии.

По выражению лица Карсавина было видно, что эта тема не вполне совпадала с настроением его мысли, но поскольку выбор темы был предоставлен заказчику, Карсавин, немного подумав, сказал:

– Хорошо. Можно начать с обзора философии.

– Что я слышу? – сказал подошедший Пунин. – Вы будете рассказывать о философии? Я тоже хочу послушать.

И Пунин сел на кровать Жвиронаса, которому пришлось быстро поджать ноги, чтобы освободить для Пунина место.

— Самостоятельная философская мысль, — сказал Карсавин, — выделилась из общего фонда религиозно-мифологических представлений. Это произошло в ионийских городах Древней Греции. Там в борьбе греков-колонистов с туземным населением ранее, чем в других местах, родовые отношения были нарушены выдвижением людей, которые отличались предприимчивостью, энергией, сообразительностью или другими личными свойствами. С появлением индивидуальности лица появляется и самостоятельная мысль, сперва практическая, а затем и созерцательная.

С самого своего зарождения философская мысль обнаруживает склонность к расчленению на несоединимые точки зрения в концентрации вокруг определенных лиц, т.е. к появлению философских школ, вырастающих друг из друга и тотчас вступающих между собой в словесную борьбу. Что означает эта множественность философских учений? Уже Аристофан в своих комедиях смеялся над философами за то, что в понимании истины они не могут прийти к согласию. Истина, конечно, одна. Но каждое индивидуальное понимание истины выделяет из нее один, увиденный как главный, ее момент в ущерб другим ее моментам и аспектам, которые как бы уходят на задний план и почти не выявляются. Каждое философское учение есть явление уму всей истины, но выявляет ее только в одном образе, именно в том, который дан основателем школы. Такова структура познания истины, т.к. познание истины есть ее движение.

Невозможно в кратком обзоре рассмотреть и систематизировать хотя бы лишь наиболее яркие философские направления. Но какими бы они ни были, история мысли есть ее восхождение на пути к познанию Абсолюта. Поэтому ограничим себя лишь важнейшими умозрениями на этом пути.

Первое отчетливо осознанное понятие Абсолюта мы находим у Платона, основателя Академии. Он понял, что идеальный образ вещи предшествует самой вещи, т.е. относительному и множественному бытию предшествует его абсолютное основание. "Предшествует" надо понимать не во времени, а онтически — в отношении порядка бытия. Плотин, основатель неоплатонизма, в своих умо-

зрениях постиг, что Абсолют открыт нам через свою внутреннюю различенность. Иерархия идей восходит к единому центру, но абсолютное Единство, как понял Плотин, возможно мыслить только как тройство, которому он, сделав ошибку, также приписал отношение иерархии.

Радикальный успех принесло христианство в трудах отцов Церкви. Из мыслителей этого периода наиболее замечательны были Ориген и Григорий Нисский. Внутрибожественное Триединство понято теперь как единство сущности, раскрывающее себя в трех лицах, или ипостасях, Отца, Сына и Св. Духа. Они равны, т.к. каждый обладает всей полнотой божества, но именно поэтому они различенны, т.к. абсолютное равенство осуществляется через столь же абсолютное различение. Трансбожественное самораскрытие Абсолюта делает его Творцом, соотносящим с Собою сотворенный мир и осуществляющим в ипостаси Сына соединение божества и тварной природы.

В средние века мысль движется путем, как бы параллельным мысли предыдущих веков. Учение Платона возрождается в учении о реалиях, о совпадении понятия и бытия, из чего Ансельм Кентерберрийский приходит к открытию, что идея Бога есть Сам Бог, а мейстер Экхарт постигает, что тройственно-единое бытие Бога есть Его самопознание. И, наконец, на рубеже новых времен величайший диалектик кардинал Римской церкви Николай Кузанский в своих умозрениях о совпадении противоположностей в Абсолюте приходит к мысли, что единство противоположностей – *coincidentia oppositorum* – есть не что иное, как жизнь Абсолюта.

Так же надо понимать и откровение истины нашему познанию. Она всегда одна и та же, но ее единство есть, вместе с тем, ее неисчерпаемость и явление в непрекращающейся новизне, а высказанность ее соединена с ее невыразимостью. Высказав себя в полноте одной точки зрения, она заново высказывает себя, открывая нам себя в противостоящих точках зрения, и это есть ее жизнь, движение полноты, которым осуществляется ее полнота. Впрочем, может быть, это представляется не вполне понятным?

– Это ничего, – сказал Пунин, – это неважно.

Он сказал, что изумлен масштабностью взгляда, с которой Карсавин сделал свой обзор. Пунин ожидал услышать обзор, построенный на классификации философских учений по какому-либо набору признаков. И ему чрезвычайно понравилась та непринужден-

ность, с какой Карсавин, имея перед собой необозримый материал, обошелся вообще без классификации, а, выбрав одну линию, на нескольких примерах существенно охарактеризовал вопрос в целом.

Что касается меня, я, помнится, был слегка разочарован этой первой беседой. Я предпочел бы именно классификационную обозримость материала, но, конечно, промолчал об этом.

– А какую позицию занимаете вы в отношении теории познания? – спросил Пунин Карсавина.

– Непротиворечивое решение проблемы познания состоит в том, чтобы познание понять как самопознание, – сказал Карсавин, – «γνῶθι σεαυτόν» ("познай самого себя"), как было написано в преддверии храма Аполлона в Дельфах.

– Не пахнет ли это солипсизмом? – спросил Пунин.

– А чем вам не нравится этот запах? – сказал Карсавин, – но речь не о солипсизме. Это идея современного философского интуитивизма, который исходит из того, что познаваемый предмет существует объективно, сам по себе. Но акт познания понимается как становление предмета фактом сознания. Познаваемый предмет в этом отношении (т.е. "познавательно") становится мной.

Здесь, чтобы дать нам отдых от абстрактных рассуждений, Карсавин рассказал следующую историю.

Несколько лет назад профессор X, коллега Карсавина по Вильнюсскому университету, шел по улице и слышал разговор студента и студентки, которые шли перед ним. Эти двое беседовали не о любви, как им полагалось бы по возрасту, а о проблеме познания. Когда они проходили мимо фонарного столба, студент сказал своей даме: "Вот фонарный столб. Поскольку я его познаю, значит, я и этот столб – одно и то же". Тогда профессор X сразу понял, что студент был не иначе как ученик профессора Карсавина.

– Познавая предмет, – сказал далее Карсавин, – человек вступает в обладание – не копией, не отражением, не образом, а самим предметом в действительности его бытия. Отношение познания означает, что образуется двуединство, один полюс которого человек, а другой – предмет. Одно бытие сознает себя существующим различенно – как человек и как предмет. Реализуется это сознание в полюсе человека, именно в том, что себя он сознает как себя, а пред-

мет – как нечто отличное от себя. Единство бытия этим не разрушается. Субъект знания воссоединяет отделенность объекта тем, что все сознает по отношению к себе. Такова сущность идеи, на которой основана теория познания интуитивизма. Познавая мир, я становлюсь им, как мир при этом становится мною. Окончательно эта идея осмысляется восхождением в Абсолют. Бог есть все и все мыслит как Себя. Для Бога познание есть самопознание.

Карсавин и Пунин теперь ежедневно поддерживали общение. В частности, они оба в одинаковой мере имели пристрастие к крепкому чаю, и для них процесс приготовления чая был одной из весомых забот дня. Третьим участником их ежедневных чаепитий сделался я. До сих пор я не был ценителем чая, но теперь находил удовольствие в приобщении к миру иных привычек. Чай Карсавину и Пунину присылали из дому, это был хороший индийский чай. Моим вкладом в общее чаепитие был кипяток, достаточно горячий, чтобы из горсточки сухих чаинок вытянуть хранившиеся в них крепость, цвет и аромат.

Молодой австриец Тони, которому я раньше помог устроиться в техническую бригаду, не покинул меня в моем опальном положении и теперь два раза в день подавал через форточку большой эмалированный чайник, наполненный кипятком прямо из паровозного котла, т.к. Тони работал в котельной.

Однажды к окну навестить меня пришел Ланг и, прижимая свой римский нос к стеклу, спрашивал, кто из находившихся в палате Карсавин. Я показал глазами, но Ланг через стекло так и не увидел.

Для заварки чая Карсавин имел фарфоровый чайник, который ставил на середину тумбочки, а рядом с ним в коробке из-под монпансье был мелко наколотый сахар.

Пунин как-то произнес хвалу чаю, упомянув, что чай обладает вяжущими свойствами.

– Не только вяжущими, – сказал на это Карсавин, – но и связующими.

– Два человека, общаясь, образуют двуединство, – сказал Карсавин, – как в вопросе о познании двое, взаимно знающие друг

о друге, есть одно бытие, которое знает себя различенным на двоих. Субъект знания, в котором разъединенность воссоединяется, в этом случае осуществляет воссоединение в каждом из полюсов двуединства. Каждый из них мыслит их взаимное общение одним и тем же образом, как "я" и "ты" или как "мы". Друг другу они противостоят как разные лица, но каждый из них действует и мыслит как от собственного лица, так и от лица двоих, от лица двуединства, которое по качественному своеобразию имеет характер личности, но не индивидуальной, а социальной. Так же любая группа лиц образует многоединство, или социальную личность, самосознание которой включено в самосознание каждого из ее индивидуальных членов (моментов). "Я" каждого из нас индивидуально, но вместе с тем и сверхиндивидуально, может осознать себя как "я" социальных личностей, образующих обширную иерархию от "я-своей-семьи" до "я-всего-человечества".

– Этому, – вдруг сказал Жвиронас, – есть, как мне кажется, прямая аналогия в физике. Каждая струна, имея основной тон, имеет, кроме того, множество обертонов. И в зависимости от способа возбуждения одна и та же струна звучит в разном составе тонов.

– Это, на самом деле, хорошая аналогия, – сказал Карсавин. – Человек в самосознании и в своих действиях выступает от лица актуальных в нем социальных личностей. Действуя в интересах семьи, он действует от лица семьи, т.е. сама она действует через него и как он. Выступая с позиций своей партии, человек отождествляет свое "я" с социальным "я" партии. Обнаруживая патриотизм, он свое "я" отождествляет с социальной личностью своего народа. Все человечество, каждый народ, каждое общество – суть социальные личности, сознающие себя в индивидуальной личности каждого своего представителя.

Этим, в частности, непосредственно объясняются малоисследованные, но несомненные факты предвидения, ясновидения, сопереживания людям, жившим в другом времени, и вообще явления так называемой парапсихологии. В нашем сознании мы видим образ всеединства. И даже больше, чем образ. Самосознание – само всеединство в той, по крайней мере, степени, в какой оно уже реализовано в нас.

Пунин не был привержен особой религиозности, но иногда позволял себе щегольнуть стилизованным в этом духе оборотом речи. Как-то он сказал Карсавину:

– Изрядно мы нагрешили, раз нам дается столь длительное время для покаяния.

Под длительностью времени он имел в виду, наверное, назначенный приговором срок заключения, который у каждого из нас был не менее десяти лет.

– Покаяние – дело душеполезное, – сказал Карсавин, – но еще важнее переосмысление.

Пунин моргнул переносьем, удивленно помолчал и спросил:

– Это вы сами изобрели?

– Нет, не сам, – сказал Карсавин.

Слово "покаяние" является неточным переводом греческого слова *«metanoia»*, которое более правильно передается по-русски как умоперемена. В русском переводе проповедник говорит: покайтесь. А для греческого слушателя этот призыв звучал: перемените ум. Христианство проповедовалось людям, воспитанным в представлениях эллинистической культуры, для которых христианская идея была нелепостью, безумием. Поэтому им и говорилось: перемените ум. А перевод евангельского текста с греческого на славянский был сделан в то время, когда воспитание, руководимое Церковью, строилось целиком на христианском вероучении. Вот почему благочестивые переводчики, рассудив, что надобность в перемене ума отпала, нашли подходящим передать это слово как покаяние, которое сохраняло полноту своего значения в смысле таинства примирения с Богом. Поскольку покаяние означает осознание своей вины и ответственности, оно входит в умоперемену, как ее частное значение. Наше время требует, чтобы христианская идея была осознана заново. Поэтому актуальным сделалось исходное значение евангельского слова: перемените ум.

Умоперемена означает преодоление релятивизации Абсолюта, выход мыслью за пределы природных понятий ума. Ведь разум сам как таковой есть именно сверхприродная способность человека, и мысля сверхприродно, разум действует в своей стихии.

Умоперемена означает переосмысление прежде всего непосредственного содержания жизни. В факте нашего существования и нашего убеждения в действительности окружающего нам дано пря-

мое знание о том, что человек живет своим отношением к Богу. Однако сказать, что переменить ум легко, значило бы ввести в заблуждение. Умоперемена – это процесс. Легко вступить на этот путь, нужен один шаг, но сам он – вся жизнь.

С тех пор как я вошел в относительно близкое общение с Карсавиным и Пуниным, Шавгенин, напротив, отдалился от них. И в отношении Шавгенина ко мне тоже появилось некоторое отчуждение. Лежа на приставленных вплотную кроватях, мы иногда заговаривали друг с другом, отдавая этим дань своему соседству, но, как правило, это был короткий обмен словами без оттенка личной заинтересованности друг в друге.

Подобно большинству здешних больных, Шавгенин безучастно лежал в постели. Иногда он прислушивался к разговорам, которые вел Карсавин со своими собеседниками, но сам в разговор более не вступал. При этом в глазах его было смешанное выражение любопытства и заведомого несогласия. Вскоре Шавгенина выписали из Стационара. Говорили, что его взяли на этап и что он сам этого добивался, рассчитывая в другом месте найти применение своим профессиональным знаниям.

Затем пришел день, когда Пунину во время врачебного обхода сказали, чтобы он приготовился покинуть Стационар. Перед своим уходом от нас Пунин сделался несколько озабоченным. Ему предстояло, переступив порог больницы, стать частицей той лагерной стихии, о которой до сих пор он лишь слышал зловещие рассказы. В это время я ожидал, что и меня выпишут через день или два, и говорил Пунину, что, выйдя из Стационара, разыщу его и в меру моих возможностей постараюсь чем-нибудь помочь. И Пунин со своей стороны говорил мне:

– Непременно найдите меня.

Во мне, сказал Пунин, он видит человека, сохранившего относительную независимость в условиях лагерной среды, и, ожидая испытать воздействие этой среды на себе самом, он несколько обнадеживался таким примером. Прощаясь с Карсавиным, Пунин обещал, как только немного освоится на новом месте, непременно возобновить их встречи за чашкой чая.

Однако, покинув Стационар, Пунин с тех пор как в воду канул.

Он не появлялся, не давал о себе знать, и вообще было неизвестно, где его поместили и что с ним. Карсавин как-то даже спросил, что бы это могло означать? Неужели Пунин совсем забыл о своих знакомых? Я ответил, что у него, наверное, нет недостатка в новых знакомых. Просто он все еще осваивается. Это в порядке вещей.

Я ожидал, что меня самого вскоре выпишут из Стационара. Однако вопреки ожиданию после ухода Пунина я оставался в Стационаре еще не менее двух недель. Именно тогда между мной и Карсавиным наметилось сближение, которое привело к тому, что я сделался его постоянным слушателем. Это имело, думаю, значение и для Карсавина, ибо если ученик внимает учителю, то и учитель имеет заботу об ученике. Наши беседы не имели какого-нибудь предусмотренного плана, отправной точкой разговора иногда мог служить нечаянно всплывший вопрос. Но во всем, что говорил Карсавин, меня притягивала некая особая, до этого неведомая существенность понимания.

Карсавин умел говорить, нисколько не навязывая себя. О вещах, самых для него серьезных, он говорил так, как если бы относился к ним несколько шутливо. И пока он говорил, сдержанно-ласковая полуулыбка на его лице и алмазный отблеск в теплой черноте глаз как бы снимали расстояние между ним и его собеседником.

Однажды я спросил Карсавина:

– Как общественная формация влияет на формы религии?

– Еще вопрос, – сказал Карсавин, – что на что влияет. Не лучше ли сперва уточнить, как мы представляем себе религию?

– Да, – сказал я, – очень интересно уточнить.

– Осваивая бытие, – сказал Карсавин, – человек тем самым направлен к Богу как к абсолютному основанию всякой действительности. Прямое выражение это имеет в религии, в понятиях и культуре которой человек ставит себя в отношение к Богу.

Ученые, занимавшиеся вопросом быта и верований первобытных народов, такие, как Тейлор и Фрезер, собрали весьма обширный материал. Но позитивная наука, хотя и взялась объяснить происхождение религии, не сделала сколько-нибудь серьезных попыток

выяснить основы религиозного сознания. Объяснения эти настолько поверхностны, как будто ученый, вообразив себя дикарем, спрашивал себя: что бы такое мне обожествить?

Трудно понять, как иначе можно додуматься до такого объяснения, будто бы божественным представлялось то, что было непонятным. Это не объяснение, а скрытое утверждение, что религиозное есть ошибочное.

На самом деле обожествляется то, через что человек вступает в обладание Богом. Суть религиозного культа – теургия, т.е. действия, в которых через подражание Богу человек отождествляет себя с Ним.

Каждая религия, воспроизводя в своих формах Божество в Его отношении к миру, вместе с тем в себе самой воспроизводит и жертвенность Божества, Его готовность отдать Себя творению.

Историческая смена форм религии есть жизнь религии, и, раскрывая через обновление свою полноту, религия несет в себе готовность отдать свое содержание. Движение религии не просто смена ее форм, а процесс, в котором сакральное неуклонно подвергается десакрализации. Религиозное как бы перетекает во внерелигиозное. Элементы религии теряют свой священный характер и становятся достоянием быта, хозяйственной жизни, культуры. Астрономия происходит от астролатрии, современный театр от литургической драмы. Гуманистические идеалы и этические нормы современного общества рождены христианством. Даже в личной жизни верующим людям известно по опыту, что религиозный подъем легко переходит в бытовую активность.

Вот почему есть основание думать, что в исторической жизни народов не формы хозяйственного и общественного устройства определяли характер религии, а, вероятнее всего, как раз напротив, религия вела за собой хозяйственный и общественный прогресс. Такие события доисторической жизни, как овладение огнем, приручение животных, посев злаков и многое другое, – первоначально не имели утилитарного значения, а были священнодействием, теургией, от которой пошло и животноводство, и земледелие, и другие формы хозяйственной жизни после того, как сама теургия подверглась десакрализации, потеряла значение священного акта.

Формы, в которые облекает себя религиозность, национальны и связаны с общими представлениями своего времени. И если до-

стойно удивления их многообразие, то ведь не менее достойно удивления то совпадение, которое вопреки многообразию обнаруживается в центральных представлениях разных религий...

Несмотря на широкий разброс тематики наших разговоров, все они, как железные опилки в магнитном поле, втягивались в область, заключенную между двумя полюсами, из которых одним были вопросы философии, а другим – вопросы религии. В наших разговорах как бы сохранялась та неумышленная удвоенность запроса, с которой я в первый раз подошел к Карсавину, попросив его сперва почитать лекции по истории религии, а затем заменив это пожелание просьбой сделать обзор философии. Продолжая философскую тему, Карсавин говорил о совпадениях понятия и бытия, об онтологическом аргументе, о выражении невыразимого. Касаясь религиозных тем, он говорил об отношении веры и разума, о боговоплощении, о воскресении.

Со стороны Карсавина все это, возможно, было своего рода начальным просвещением собеседника, почвой взаимного привыкания умов, что позднее открыло бы возможность для разговора по существу его главных умозрений.

ГЛАВА 5

Выйдя из Стационара, я снова был определен в техническую бригаду, но не в прежней роли, а в должности сменного дежурного на электростанции. Это назначение досталось мне не сразу и не без труда. Майор Бондарь запомнил, что я стучал ногами в его кабинете, и, когда Потапов стал просить за меня, сперва ответил отказом. Однако преобладающей чертой в характере майора была хозяйственность. Поверив Потапову, что я, как разбирающийся в технике человек, могу принести пользу электростанции, он, в конце концов, дал свое согласие.

Так из механика я сделался электриком. Моим соседом по общежитию был теперь не Ланг, а парень из западных украинцев Саша. Он работал аварийным монтером в одной смене со мной. Группа электриков в основном состояла из молодых западных украинцев. Все они были националисты, попавшие сюда за связь с бандеровцами, все были униаты, все носили на себе алюминиевые крестики или образки.

Электростанцией называлась деревянная пристроечка к котельной, узкий сарайчик без окон, в котором жужжал, иногда мерцая искрами, генератор в 15 лошадиных сил. В стене, отделявшей сарайчик от котельной, был вырез для приводного ремня, соединявшего шкив генератора с маховым колесом локомобиля, который стоял в котельной рядом с паровозами. Все это гудело и дрожало.

Работа дежурного состояла в том, чтобы включать и выключать, когда надо, рубильник и быть при генераторе на случай возможных неполадок. Впоследствии у меня выработался специальный слух, и я по звуку машины знал, как она работает.

Дежурство на электростанции давало мне возможность заниматься, чем хотелось, – читать, или писать, или бездельно лежать, для чего вдоль стены сарайчика имелась узкая лежанка, покрытая тряпьем. Надзиратели сюда не приходили, так как боялись электрического напряжения.

Устроив свои дела, я в какой-то из дней, когда был свободен от дежурства, отправился искать Пунина. Найти человека в лагере, в этом скопище людей, было, наверное, не проще, чем отыскать знакомого муравья в большом муравейнике.

В плане наш лагерь имел форму усеченного клина, сужавшегося с запада на восток, где вдали синела зазубренная полоса Уральских гор. Основная застройка располагалась вдоль периметра лагеря, а среднюю часть занимал Большой гараж и еще три стоявшие вплотную здания, общий фасад которых выходил на Вахтенную улицу напротив Длинного барака.

Выйдя из Хоздвора, я пошел сперва к баракам северной окраины. Возле одного из бараков я увидел толпу, которая возбужденно гудела, а в середине кто-то кричал. Оказалось, в секции, где жила рабочая бригада, поймали вора. Его выволокли и лежащего били палкой. Когда я вошел в барак, то почувствовал на себе взгляды, в которых были подозрительность и вопрос: а этот еще кто?, так как я для них был чужим. Но кто-то сказал: "это электрик", и подозрительность сразу исчезла, а вместе с ней и всякий интерес ко мне. В бараках северной окраины Пунина не было.

Восточная часть лагеря была большим пустырем. Здесь слева стоял домик, служивший кладовой для хранения посылок, а на пригорке к самому углу внешнего ограждения примыкал БУР (барак усиленного режима), самая обособленность которого и окружавший его проволочный забор показывали его назначение. Это была внутрилагерная тюрьма, где, кроме того, помещалась резиденция начальника службы надзора.

Справа от пустыря стояли три параллельных друг другу барака. Я пошел в тот, где жил знакомый мне еврейский поэт Самуил Галкин.

В это время дня барак был почти пуст. Там было всего несколько человек: Галкин и в стороне от него группа бородатых людей, плотно сидевших вокруг сгорбленного, небольшого роста старика, заросшего черными с густой проседью волосами и такой же бородой. Место Галкина было в нижнем ряду нар. Он сидел на своей постели в классической восточной позе, сложив ноги, как будда, и, чуть покачивая телом, сам для себя напевал что-то негромко и по-еврейски заунывно. Увидев меня, он тотчас спустил ноги с нар.

О группе бородатых людей Галкин сказал, что это православ-

ные, но отделившиеся от официальной церкви, которых недавно привезли сюда. Черноволосый человек – священник по имени отец Иван. За диковатую внешность Галкин назвал его попиком из болота. О том, что Пунин в нашем лагере, Галкин слышал, но где находится – сказать не мог. Он обещал поспрашивать своих знакомых, которых, как я знал, у него было много.

Напротив восточных бараков на пустыре была водокачка – довольно высокая квадратная в сечении башня. Отсюда шла улица вдоль бараков южной стороны. Придя сюда, я вдруг понял, что вообще не было нужды искать Пунина по жилым помещениям. Проще всего встретить его здесь, в столовой, когда по расписанию в ней кормят стариков и инвалидов, которых не выводят на работу за пределы лагеря.

Я приходил в столовую один раз, и другой, но среди тех, кто был в этом длинном темноватом помещении, где, пока одни едят, другие входят или выходят, и где всегда шум от голосов, окриков и стука мисками по столам, – Пунина так и не встретил, словно он сделался невидимкой. И все же именно столовая положила конец моим поискам. Я, наконец, увидел там Галкина, которому, как оказалось, стало известно, что Пунин числится в бригаде, живущей в "бараке с верандой".

Такой барак был в лагере единственным. Напротив Длинного барака, занятого Санчастью, как уже упоминалось, был расположен блок из трех примыкавших друг к другу зданий. В одном из них была баня. В другом помещалась КВЧ (культурно-воспитательная часть), это было особое лагерное учреждение, которое совмещало функции местного клуба, библиотеки, почты и внутренней цензуры, куда полагалось отдавать на проверку книги, имевшиеся в частном владении. Третье здание было жилым. Именно оно и называлось "бараком с верандой", т.к. вход в него был утеплен тамбуром, сделанным в виде застекленной, похожей на веранду, пристройки.

В "бараке с верандой" жило человек двести, если не больше. В этом большом темноватом помещении воздух был спертым, с примесью того отвратительного запаха, который бывает, когда сушат портянки. Все было загромождено двухъярусными нарами и густо наполнено людьми. Войдя туда, я стоял в некоторой расте-

рянности, не зная, как найти Пунина среди этой человеческой толчеи. Но искать Пунина не пришлось. По узкому проходу прямо на меня шел Пунин, собравшийся в этот момент куда-то выйти.

Встречи с распростертыми объятиями не было. Пунин встретил меня несколько рассеянно и даже, пожалуй, с небольшим удивлением. Но прохладный тон первых мгновений вскоре потеплел. В разговоре Пунин оживился и стал приветливей. В помощи, которую я мог бы ему предложить, Пунин, как оказалось, не нуждался. Из дому ему приходили, примерно раз в неделю, посылки. Благодаря такому необычному в лагере уровню обеспеченности Пунин питался из своих запасов. Я не мог встретить Пунина в столовой по той простой причине, что он вообще туда не ходил. С другой стороны, Пунин имел возможность посредством соответствующих даяний заручиться расположением лиц, от которых зависели обстоятельства устройства. На первых порах, не зная тарифа, Пунин, чтобы не дать слишком мало, дал втрое больше, чем следовало. Благодарность была соразмерной. В секции, где жил Пунин, была большая ниша. Туда для него поставили отдельную кровать, на которую положили три матраса, три подушки и три одеяла. Пунин называл это сооружение ложем Клеопатры.

Вторая моя встреча с Пуниным случилась в общежитии технической бригады. Отработав на электростанции ночную смену, я сидел днем в пустой секции, занимаясь чем-то своим, когда туда вошел Пунин. В руке он держал яблоко и шел неуверенной походкой человека, незнакомого с обстановкой. Подумав, что Пунин пришел сюда ради меня, я встал встретить гостя, но Пунин, увидев меня, сказал, что никак не ожидал меня здесь встретить. Он искал коменданта, которому нес яблоко. Кто-то, видимо, по ошибке направил его сюда.

– Но раз коменданта здесь нет, – сказал Пунин, – я, пожалуй, отдам яблоко вам.

Я стал отказываться, но Пунин при этом только укрепился в намерении отдать яблоко именно мне.

– Не держать же мне его все время в руке, – сказал Пунин и сел на скамью за стол, стоявший посреди секции. Я тоже сел. В результате мы согласились на том, чтобы съесть яблоко пополам, разговорились и так за разговором сидели вдвоем часа полтора.

Причиной, приведшей Пунина в лагерь, он считал не газетное обвинение в формализме, как думал Шавгенин (Пунин махнул рукой, сказав, что Шавгенин ничего не понимает), а свою неосторожность и неосмотрительность в словах. Например, на одной из своих лекций в ленинградском университете, имея в виду требование классовой идейности в искусстве, Пунин сказал: "Ничего, татарское нашествие пережили, и это переживем". В нынешнем положении Пунин находил то преимущество, что здесь, в общем, особой осмотрительности в словах не требовалось. Каждый говорил, что хотел и как хотел.

В разговоре, обратившись к Пунину, я ради большей уважительности назвал его "профессор". Однако это ему не понравилось.

– Не называйте меня профессором, – сказал он, – не люблю профессоров, хотя сам принадлежу к их числу. Особенно терпеть не могу профессорские разговоры.

– А как же Карсавин? – спросил я.

– К Карсавину это не относится, – сказал Пунин, – беседы с Карсавиным, которые были в Стационаре, вспоминаются мне как пир мысли, как оазис среди засохших кактусов.

С этих пор я и Пунин стали встречаться довольно часто. Если я бывал свободен от работы в дневное время, то иногда приходил к Пунину, и мы сидели на веранде. Она служила как бы салоном, туда приходили посидеть, и там даже были поставлены столики для игры в шахматы. Если же я работал в дневную смену, Пунин, случалось, навещал меня. Кажется, ему даже понравилось приходить ко мне на электростанцию.

ГЛАВА 6

В тот день, когда меня выписали из Стационара, перед тем, как уйти, я условился с Карсавиным, что по вечерам буду приходить для продолжения бесед.

И когда вскоре вечером я пришел и привычно занял свое место на его кровати, Карсавин, как если бы мы ни на день не расставались, почти тотчас начал говорить, продолжая тему предыдущей беседы.

Я приходил к Карсавину каждый вечер, кроме тех вечеров, когда был занят на работе. Нужно, впрочем, сказать: тот факт, что меня пускали в Стационар, был послаблением против порядка содержания в Особом лагере. Вообще в лагерях не принято навещать больных, и в Стационар никому, кроме больничного персонала, ходить не разрешалось. Исключение делалось для Карсавина.

Врач Стационара Владас Шимкунас, тихоголосый невысокого роста человек с чуть монгольской расширенностью лица и зелеными русалочьими глазами, сказал мне:

— Друзья профессора Карсавина мне тоже друзья. Если профессору приятно, чтобы вы ходили к нему, я не буду этому препятствовать. Если же кто-нибудь станет не пускать вас, скажите, что идете ко мне.

Хирург Николай Петрович встречал меня взглядом, в котором не было одобрения, но молчал. Пропуском для входа в палату служил надетый поверх одежды медицинский халат, который надо было где-то взять, но именно в этом мне помогла недавняя принадлежность к начальствующему персоналу. В память о ней халат мне давали в амбулатории.

Еврейского поэта Самуила Галкина я знал сравнительно давно. Более года назад, когда населенность лагеря не дошла еще до нынешней тесноты, я вместе с Потаповым, которого тогда еще не произвели в главные инженеры, узнав, что в лагерь прибыл известный поэт, решили сходить с ним познакомиться.

Придя, мы увидели довольно полного телом человека, в возрасте лет за пятьдесят, красивой иудейской внешности. Он сидел за тумбочкой, подперев голову рукой и как бы задумавшись. Когда перед ним появились два незнакомых посетителя, он сказал:

– Очень рад, – и сделал рукой домашнее движение, которым хозяин приглашает гостей располагаться. Посетители оба про себя усмехнулись этому (автоматизм домашних привычек в переносе на лагерь означает неизжитый конфликт между "был" и "есть") и расположились, присев на край соседней лежанки.

В первый день знакомства Галкин был не очень общителен. Он читал нам свои стихи, но только те, которые были в русском переводе. Позднее Галкин читал мне свои стихи в подлиннике на идиш, тут же пересказывая их по-русски.

Я однажды сказал Галкину, что здесь в лагере приобрел какое-то особое, личное отношение к звездному небу. Глядя на звезды, я чувствовал себя как бы рядом с теми, кто в то же самое мгновение видит те же самые звезды.

Галкин в ответ тотчас прочитал свое стихотворение *«Der Stern»* ("Звезда"), сопровождая, как обычно, чтение на идиш русским пересказом. Это стихотворение опубликовано в переводе Анны Ахматовой. Однако на идиш оно звучит мужественнее, и Галкин, пересказывая его без рифм, передавал стихотворение ближе к оригиналу. Он говорил: "Эта звезда мне драгоценна – ради чистоты ее огня; ради того, что путь ее проходит через века; ради того, что свет ее сам по себе чуден, и еще ради того, что все сияние своего огня в себе самой, как в одной капле, заключает она".

Закончив чтение и пересказ, Галкин признался, что написал это стихотворение под влиянием чувства поэтической зависти к стихотворению Иннокентия Анненского:

Среди миров мерцающих светил
Одной звезды я повторяю имя... и т.д.

Поразившись прозрачным символизмом этой вещи, Галкин не находил себе места, пока не родилось его собственное стихотворение.

Помимо чтения стихов, Галкин рассказывал мне о хасидах, т.к. сам был из семьи хасида.

В восемнадцатом веке в иудейской религии произошел раскол

на мишнагдим и хасидов. Первые видели содержание религиозности в соблюдении очень подробно разработанных правил. Для хасидов же главным было духовное возвышение. Наряду с общими для всех иудеев священными книгами Торы (т.е. Пятикнижием Моисея), хасиды питали свой дух книгами Каббалы.

По учению Каббалы, Бог творит мир посредством тайны сжатия – *soid ha zimzum*. Бесконечный – *Eusof* – сжимает себя в букву "юд", которая по размеру почти точка и является первой буквой сокровенного имени Бога. Сжимая Себя, Бог как бы освобождает место, т.к. первоначально все заполнено Им одним. Затем Бог излучается вовне Себя. Эта эманация, совершенная вблизи от центра, на периферии принимает низшие формы бытия, что и есть сотворенный мир.

– Послушайте, – сказал я, – так ведь ваша "Звезда" – это и есть буква "юд"!

– Конечно, – сказал Галкин.

Встречаясь то с Карсавиным, то с Галкиным, то с Пуниным, я пил сразу из трех источников. Из того, что я слышал от них, ничто не залеживалось. Полученное от одного делалось оборотным капиталом для разговора с двумя другими.

Рассказав Пунину о стихотворении *«Der Stern»*, я сообщил ему, что Звезда была символом буквы "юд" и что символизм Галкина был в данном случае откликом на символизм Анненского.

Имя Анненского вызвало у Пунина внезапный приступ воспоминаний. Оказалось, Пунин учился в Царскосельской гимназии, в которой Иннокентий Анненский был директором. Анненский держался олимпийцем, появлялся лишь в редких торжественных случаях, хотя жил тут же, в квартире при гимназии. Пол в его рабочем кабинете был покрыт большим красивым ковром. Свои стихи он писал на листах, которые имели форму свитка. Читал свои стихи Анненский, даже наедине, весьма театрально – стоя и держа перед собой свиток в отставленной руке. Кончив читать, он ронял свиток на ковер.

Манера речи Пунина была совсем непохожа на то, как держал себя в разговоре Галкин. Всегда готовый к общению, Галкин умел говорить оживленно, причем оживлялся всем телом, говорил выра-

зительно, помогая себе интонационными переходами голоса и жестами.

Пунин вообще говорил только тогда, когда у него для этого появлялось настроение, что бывало сравнительно редко. Говоря, Пунин сидел монументально, держа руки на палке, с которой обычно ходил, глядя невидящим взглядом мимо собеседника, но уж если на него находило вдохновение, то умел говорить так, что из его слов, произносимых без интонационных нажимов, вылепливалась как бы зримая картина в живом движении персонажей.

К Карсавину я обратился за разъяснениями по поводу Каббалы.

– Каббала, – сказал Карсавин, – это иудейский гносис, попытка представить Божество в Его отношении к сотворенному миру. Образ Бесконечного, Который сжимает Себя в точку для того, чтобы возник сотворенный мир , – это одна из наиболее удачных мифологем. Этот образ прекрасно передает сущность творения. Вообще, в гносисе Каббалы иудаизм очень близко подходит к христианской идее. Сжатие Бога в точку означает самоустранение Бога ради свободы тварного бытия. Однако дальше учения об эманациях иудейский гносис не идет, до идеи Боговоплощения он не доходит. Боговоплощение мыслится как Богоизлучение. Тварная периферия бытия непоправимо и навсегда удалена от божественного центра.

Гносис Каббалы возник, вероятно, из практики свободного символического или аллегорического переосмысления библейского текста.

Отправной точкой христианского вероучения также служат умозрения на основе новозаветного текста, однако христианство обращено прежде всего к конкретной личности Христа, в Котором вера открывает Сына Божия. Ради спасения человека, который вследствие грехопадения замкнут в своем несовершенстве, Бог Самого Себя в ипостаси Сына обрекает к бытию несовершенства. Страданиями Христа, Его смертью и воскресением наше несовершенство делается средством нашего усовершения.

Источником, питающим христианскую веру, служит прежде всего опыт личного обращения к Христу. Он известен нам через Его учение, в Его словах, переданных нам, в преданиях о Его жизни. Мы имеем приблизительное представление о Его облике. Как го-

ворят, Христос был высокого роста человеком с глазами темными, взгляд которых имел пламенную глубину, с твердо очерченным профилем, с темными волосами на прямой пробор, с бородой, которая слегка раздваивалась. И как со всяким живым человеком, возможно внутреннее общение с Ним. Это достигается просто – внутренней направленностью на Него, воображением, сосредоточенностью мысли. Чтение Евангелия может дать ощущение живого Христа и переживание внутренней соприкосновенности с Ним.

Позднее я пересказал Пунину слова Карсавина, но выразил сомнение в том, будто бы чтение Евангелия может дать ощущение живого Христа. Евангелие я читал недавно, как раз когда лежал в Стационаре, и, по-моему, сказал я, речь Евангелия архаична, а фигура Христа передана довольно схематично. Однако Пунин не согласился с моим мнением.

– Карсавин прав, – сказал Пунин, – евангельский текст, несмотря на архаичность речи, в некоторых местах открывает картины, ощущаемые очень живо. Например, в Евангелии от Иоанна рассказывается, как женщину, виновную в прелюбодеянии, привели на суд к Христу. Рассказ этот дан с протокольной краткостью. Его цель – показать находчивость, с какой Иисус избежал приготовленной ему ловушки. Но сказано гораздо больше. Трудно вообразить, как можно несколькими словами разогнать людей, объединенных жаждой убийства. Поражает, как безошибочно действовал Христос. Подождал, не давая ответа, пока все притихнут, пока спросят еще раз. А после этого произнес всего одну фразу, не обращенную ни к кому лично, но попавшую в каждого. И все разошлись. Попробуйте представить себе эту сцену конкретно и эмоционально – и вы увидите, что выдумать ее невозможно. Этот текст психологически достоверен, он обладает силой факта.

Вот как рассказал эту сцену Пунин: "Иисус сидел утром во дворе храма. Внезапно от храмовых ворот появляется толпа возбужденных людей. Они волокут женщину, которая плачет и упирается. Многие в толпе держат в руках приготовленные камни. В нескольких шагах от Иисуса толпа останавливается, а к Нему подходит храмовый служитель, кланяется и говорит с нарочитой почтительностью: "Учитель, вот женщина, взятая в прелюбодеянии. Скажи,

как с ней поступить?" Все ждут, что Он скажет. А Он не взглянул даже на них, а сидит наклонившись и молча водит перстом по земле. И все умолкают, ждут, не зная, как объяснить Его молчание. Через некоторое время служитель повторяет вопрос: "Равви, Первосвященник велел, чтобы Ты судил эту женщину. Ты же слышал, ее взяли в прелюбодеянии. Моисей заповедал нам побивать таких камнями. Ты что скажешь, как надо с ней поступить?" Тогда Иисус выпрямился и, глядя мимо, сказал толпе: "Кто из вас без греха, пусть первым бросит камень в нее". И опять наклонился и стал писать на земле. И все не знали, что им теперь нужно делать. Кто-то отшвырнул свои камни и стал уходить. За ним – другие. Так в несколько минут все разошлись. И служитель ушел доложить Первосвященнику. Осталась одна женщина, которая в страхе ожидала смерти, и не могла понять, что произошло".

Я был под сильным впечатлением от слов Пунина. Я, конечно, знал это место Евангелия, но для меня оно только сейчас сделалось объемным и реальным. И тут же я вспомнил, как совсем недавно видел толпу, в середине которой били вора. У меня тогда было желание вмешаться, чтобы прекратить избиение, но я прошел мимо, т.к. не знал, как это сделать. Такими речами, как "Люди! Что вы делаете!" остановить их было невозможно.

Этот разговор происходил, когда Пунин и я сидели на веранде за одним из шахматных столиков. За другим столиком, скучая, сидели двое. Один был болгарский деятель (лет через десять я встретил его в Ленинграде, он стал заведующим книжным магазином), а второй – некий интеллигент с лошадиным лицом. Они оба ждали, когда Пунин освободится. Прислушавшись к разговору между нами, интеллигент с лошадиным лицом сказал:

– Экая отсталость – тратить время на разговоры о религии. Я в шестнадцать лет понял, что Бога нет, и с тех пор к этому вопросу интереса не имею.

Пунин не терпел, когда его задевали.

– Не стоило бы хвалиться, – сказал он, – тем, что начиная с шестнадцати лет вы дальше не развивались.

В скором времени после этого Пунин переменил место жительства. Обстановка в "бараке с верандой" была таковой, словно здесь

постоянно правился шабаш. Пунин договорился, чтобы его переселили в обычный барак, в секцию рабочей бригады, которая весь день работала на внешнем объекте и где поэтому днем было тихо. Место Пунина в этой секции находилось в общем ряду, отличаясь от других лишь несколько лучшей устроенностью. К тому времени Пунин уже ориентировался в неписаных тарифах за услуги, и его новое место было умягчено на этот раз не тремя матрасами, а двумя.

Я теперь жил также на новом месте. Секцию в угловом помещении Длинного барака передали Санчасти, а нас переселили в барак, ближайший к Хоздвору.

Равновесие лагерной жизни вообще не отличается устойчивостью. Внешне жизнь в лагере как стоячая вода, а на самом деле непрерывно что-то меняется, кого-то переселяют, кого-то увозят, кого-то привозят.

ГЛАВА 7

В то время, когда я находился еще в Стационаре, а Пунин был уже оттуда выписан, однажды вместе с хирургом Николаем Петровичем в палату пришел Николай Сергеевич. Он пришел, чтобы познакомиться с Карсавиным. Лагерная одежда Николая Сергеевича была, как полагалось, прикрыта больничным халатом, который обычно надевался как передник и завязывался сзади, однако Николай Сергеевич набросил его на себя внакидку так, что карманы были на спине. Пока Николай Сергеевич шел по проходу вдоль кроватей, ему приходилось поправлять на себе халат, который плохо держался на его весьма округлых плечах. Приближаясь к Карсавину, Николай Сергеевич издали приветственно улыбался ему.

– Какая счастливая возможность познакомиться с вами, – сказал Николай Сергеевич Карсавину. По приглашению Карсавина он сел в ногах кровати, где обычно садился я. Николай Петрович тоже присел на кровать Жвиронаса, но ненадолго, т.к. вскоре, извинившись (у него были дела), встал и ушел.

Разговор между Карсавиным и Николаем Сергеевичем проходил с той внутренней логикой, по которой сразу опознается культурный уровень собеседников. Сначала они обменялись любезностями. Николай Сергеевич спрашивал о самочувствии и о том, насколько Карсавин освоился в наших неуютных местах. На что Карсавин сказал, что чувствует себя неплохо, и неуютные места не столь, как можно было опасаться, неуютны благодаря общению с приятными людьми. Дальше разговор принял такое направление, чтобы обнаружить точки общности взглядов. Понизив голос, Николай Сергеевич открыл служебный секрет: в документации, сопровождающей перевод заключенных из одного места в другое, казенная стыдливость не позволяет называть вещи их собственными именами. Не пишут, например, столько-то заключенных, а пишут: столько-то вторых. Вольнонаемные именуются первыми, а заключенные – вторыми. Весьма милый эвфемизм.

– Этот эвфемизм не смягчает, а, скорее, обнажает положение вещей, – сказал Карсавин.

— Разумеется, — сказал Николай Сергеевич, — рожки, сколько их ни прячь, всегда высунутся.

Однако на религиозных темах сближения не получилось.

— Рожки всегда высунутся, — повторил Николай Сергеевич, — например, в книгах протестантских богословов рассудочное начало то и дело берет верх над верой, хотя сокровище веры не в рассуждениях, а в недрах, куда разум человеческий не достигает.

— Ну, уж если бы и совсем не достигал, — сказал Карсавин, чуть улыбнувшись, — не получится ли, что, приближаясь к недрам, мы рискуем остаться без разума?

Николай Сергеевич наклонил голову, не возражая, но и не соглашаясь. Я присутствовал при этом разговоре. И в этот момент мне представилось, что в личине слов, произносимых негромко, вежливо, с обычными интонациями, как бы столкнулись два разных порядка понимания. Непроницаемые друг для друга, как твердые сферы, они вошли в соприкосновение, но тут же разошлись, не испытав ни победы, ни поражения.

— Нужно признать, — сказал Карсавин, — что репутации разума сильно повредил рационализм девятнадцатого века. Этот рационализм хотел все выболтать, между тем, удержанное втайне может быть важнее, чем высказанное вслух.

И Карсавин тут же рассказал о подходящем к этой теме случае.

Настоятель православной церкви в окрестностях Парижа, встречая приехавшего для ревизии митрополита Евлогия, приветствовал владыку словами: "Благословен грядый во имя Господне". Но, опасаясь строгости митрополита, настоятель, как позднее об этом сам рассказывал, мысленно добавил: "А если не во имя, то и не благословен". Николай Сергеевич умеренно посмеялся по поводу этого умолчания и, по-видимому, учел его для себя, т.к. тотчас поддержал новое направление разговора и стал расспрашивать Карсавина о жизни русских во Франции. Заговорив о французских делах, собеседники стали говорить между собой по-французски. Это, очевидно, им обоим доставило удовольствие.

С тех пор Николай Сергеевич еще несколько раз приходил в Стационар навестить Карсавина, садился к нему на кровать, неизменно подтягивал на себя сползавший с плеч халат, и они проводили время, беседуя по-французски.

Хирург Стационара Николай Петрович тоже несколько раз заговаривал с Карсавиным. Николай Петрович был замкнутый, сложного характера человек. Он спрашивал Карсавина главным образом об обстоятельствах его личной жизни и о его родных. Карсавин, вообще не любивший распространяться, был в своих ответах довольно сдержанным. Отношение Николая Петровича к Карсавину можно назвать не только двойственным, а даже тройственным. Во время ежедневных врачебных обходов он ничем не выделял Карсавина среди других больных, держался отчужденно и официально. В частном разговоре с Карсавиным он вставал в позу почтительности, держался почти заискивающе. А за спиной говорил о Карсавине высокомерно, если не сказать пренебрежительно.

К этому времени Карсавин закончил терцины и комментарий к своим стихам. Эти рукописи Карсавин давал читать Жвиронасу, мне и Шимкунасу. Николай Петрович, увидев рукопись терцин у Шимкунаса, т.к. рабочим местом обоих была маленькая комнатка для врачей, проявил заинтересованность и попросил, чтобы Шимкунас дал и ему почитать терцины. Надев свои большие в черной оправе очки, Николай Петрович читал с пристрастным вниманием. Потом сказал:

— Весьма небезынтересно. Сколько здесь учености. Она достойна того, чтобы выразить ей уважение, но есть вопросы, где профессорская ученость ничего не проясняет.

Есть разница между стихотворной речью терцин и сонетов. Если в сонетах ощутимы следы напряжения и усилий, то стихотворная речь терцин течет неторопливо, в досказанных образах, мысль иногда подкрепляется избранными примерами из мифологии и философии. Это, наверное, и дало повод Николаю Петровичу отметить "ученость" терцин. Различие между сонетами и терцинами обусловлено не только тем, что сонеты создавались в тюремной камере, а терцины в относительном благополучии больничной палаты. Главная причина различия, я думаю, в том, что работа над сонетами уже дала свой плод. В терцинах же развивается и завершает себя мысль, высшая точка напряжения которой уже осталась позади.

На известном портрете Яна Сикса Рембрандт передал взгляд поэта, устремленный перед собой, но сосредоточенный на внутрен-

нем видении, а не на внешнем. Когда Карсавин углублялся в себя, взгляд его менялся, но не так, как на этом портрете. Карсавин не переставал видеть окружающее, но взгляд его принимал такое выражение, словно окружающее становилось для него прозрачным. Взгляд его приобретал сосредоточенность, не замыкался в себе, а проходил через окружающее насквозь, как бы за пределы видимого. Так же и в том, что он писал. Имея перед собой мир и не теряя его из виду, Карсавин сквозь здешние формы видел его как бы уже нездешним. Наше ''здесь'' становилось для него прозрачным, но никогда не призрачным. Именно в этом способ духовной работы Карсавина. В его умозрениях мир во всем остается самим собой и ничего не теряет, но подвергается новому осмыслению.

В рукописях Карсавина есть одна странность: в разных работах он придерживается разной орфографии. То сохраняются ять, фита, ер в конце слов, ''и'' с точкой, весь набор букв старой орфографии. То ер исчезает, но ять сохраняется. То, наконец, весь текст выдержан в новой орфографии. Развлекается он этим, что ли? Вернее, однако, предположить, что в сосредоточенности своей, присутствуя сразу и здесь, и не здесь, в себе самом находя всеединство, он в сосредоточенность эту включал даже орфографическую фактуру письма.

В лагере дважды в день делаются общие поверки – утром, после развода, и вечером, когда все, вернувшись с работы, должны быть на своих местах. Для тех, кто живет в общих бараках, эти обязательные поверки представляют собой как бы временную остановку жизни. По сигналу всех собирают в общий строй на улице или, в лучшем случае, выстраивают в бараке. Нужно стоять, пока дежурный надзиратель сосчитает всех, кто есть в наличии. Иногда, если счет не сходится, считают по нескольку раз.

В Стационаре во время поверки каждый должен быть на своей кровати. В затихшей палате появляется санитар и, с ответственным лицом обходя больных, записывает их поголовье на дощечке, которая в лагерной жизни является прямо-таки ритуальной принадлежностью обряда поверки.

К концу дня, когда позади уже и поверки, и то напряжение, которым сопровождается врачебный обход, и лечебные процедуры, в оставшееся время в палате устанавливалось общее настроение ве-

черней освобожденности. В желтоватом свете неярких электрических лампочек все становились оживленнее, беззаботнее и общительнее. Это время было обычно и временем моих бесед с Карсавиным.

– Начало познания, – говорил Карсавин, – есть удивление. Человек удивляется тому, что хочет понять.

– Понятие и бытие совпадают, – говорил Карсавин, – иначе невозможно было бы знание о бытии. Если понятие есть только некий знак, то наше знание, выраженное в понятиях, есть знание о знаках, а не о бытии. Тогда появляется нужда в специальной теории познания, которая обосновала бы связь между знаком и обозначаемым. Но каждая такая теория неизбежно противоречива, т.к. сама строится в понятиях и, какие бы ни ставила себе цели, остается все тем же знанием о знаках, не имеющим силы сделаться знанием о бытии, если только знак, хотя бы невысказанно, не считать как-то совпадающим с бытием. Мысль о совпадении понятия и бытия может казаться странной, но ведь это не значит, что понятие и бытие одно и то же. Они различенны, абсолютно различенны, но не могло бы быть различения, если бы не было единства. Для нашего сознания они едины уже в том, что в понятиях выражена объективная истина, а в бытии объективная реальность. Понятие есть знание о бытии, но знание о бытии есть знание бытия о себе самом. Непосредственно совпадение понятия и бытия усматривается в понятии ”я”. Невозможно мыслить свое ”я” так, чтобы при этом не мыслилось свое же бытие.

Единство личности имеет бытие и реально в самом факте знания об этом единстве. Лучше философов об этом знают юристы. Ведь только на сознании человека о том, что он есть тот же самый человек, основывается ответственность за проступки, которые он совершил в прошлом.

– На этом примере, – сказал я, – идея о совпадении понятия и бытия кажется мне понятной. Но как быть с понятием предметов, которые не обладают самосознанием? Например, я имею понятие – яблоко. В каком смысле оно совпадает с бытием конкретного яблока?

– Вы совершенно справедливо считаете, – чуть усмехнулся Карсавин, – что бытие яблока сосредоточено не в общем понятии,

а в нем самом. Здесь действительная трудность. Вопрос вот в чем: что такое конкретное бытие, которое "само" не знает себя? Конечно, не яблоко знает о своем бытии, а я о нем знаю. Поэтому понятие "яблоко" совпадает с бытием конкретного яблока в той степени и в том смысле, в каком можно сказать, что во мне и как это знаю я – яблоко знает о своем бытии. На основании совпадения понятия и бытия мы из наличия идеи Бога непосредственно усматриваем бытие Бога, как это показывает онтологический аргумент Ансельма Кентерберрийского.

– А что за аргумент? – спросил я.

– Это прямое усмотрение бытия Божия, – сказал Карсавин, – по существу неоспоримое, но многие его не признают.

Само рассуждение Ансельма строится примерно так. Мы можем мыслить Нечто, больше чего помыслить невозможно. Дословно: *id quo majus cogitari nequit*. Понятию такого Нечто, как и всякому понятию, присуща мыслимость. Существованию же присуща бытийность. Нечто, которое обладает и мыслимостью и бытийностью, очевидно, больше того, что обладает только мыслимостью. Из этого необходимо следует, что Нечто, больше чего помыслить невозможно, будучи мыслимым, должно вместе с тем обладать бытием.

Общий смысл опровержений, каким бы способом они ни строились, состоит в следующем. Считают, что понятие принадлежит только деятельности ума. Поэтому от наличия понятия нельзя сделать заключение к наличию объективного бытия, которое заведомо утверждается как существующее вне нашего ума и независимо от него. Внутреннюю реальность нашего сознания представляют себе в полном отрыве от реальности внешней. Это правильно, поскольку в таком понимании выражен прерыв между субъектом и объектом. Однако, если мы знаем о прерыве, в этом знании уже явлена непрерывность.

Онтологический аргумент как прямое усмотрение Бога есть не что иное, как откровение Бога в мысли, облеченное в логическую форму. В средние века такая форма рассматривалась как единственная подобающая истине, которая открывается нашему уму.

Отвлеченные рассуждения о бытии и о его связи с понятиями, казалось бы, не могут задеть в человеке ничего, кроме некоей логической способности, подобной увлечению придумывать шахматные комбинации. Между тем, во мне появилось смутное, но уверенное ощущение, что в этом не имеющем на себе живой плоти схематизме выражалось нечто, что не только обладало жизненной содержательностью, но принадлежало к глубинной основе сознающего себя бытия.

На следующий день я попросил Карсавина объяснить, как понимать совпадение понятия и бытия в том случае, когда в понятии мыслится небытие или какое-нибудь фантастическое существо, которое на самом деле не существует, как например кентавр или Феникс. Карсавин кивнул, как если бы предполагал такой вопрос с моей стороны.

– Чтобы знание, выраженное в понятиях, – сказал он, – было действительным, необходимо, чтобы понятие было чем-то объективным. И внутреннеобъективным может быть только то, что является объективным на самом деле. Если бы понятие небытия никак не совпадало с бытием, такого понятия просто не могло бы быть. Следовательно, понятие небытия означает не вообще отсутствие бытия, а отсутствие конкретного бытия. Одно перестает быть, становится небытием, чтобы было другое. Такова жизнь. Таково отношение между Богом и человеком: небытие Бога есть наше бытие. Итак, мое небытие совпадает с не моим бытием.

Теперь о воображаемых существах, которые на самом деле не существуют. Например, кентавр. Образ кентавра обладает чертами общего понятия, но родственнее конкретному символу, в котором знание бытия о себе выражается приблизительно, через намек или уподобление. Этот образ не реален, а мифичен, однако в нем познается действительность не в меньшей мере, чем она познается, скажем, в образе Гамлета, который тоже не существовал как исторически реальное лицо. В образе кентавра мы опознаем нашу звериность, необузданность, сочетающуюся с инстинктивной мудростью, родственность человека с животным, наконец, органичность всякого существа. Все это, несомненно, существует и невыразимым образом едино. Именно невыразимость познаваемой нами реальности обнаруживается в том, что, интуитивно опознав ее и пытаясь выразить, мы представляем себе фантастическое существо. Ведь невыра-

зимое если и может быть выражено, то только так, чтобы оно вместе с тем оставалось и не выраженным.

Несколько дней спустя после разговора об онтологическом аргументе я спросил Карсавина:

– Нельзя ли понять онтологический аргумент так, что идея Бога известна человеку постольку, поскольку Сам Бог мыслит Себя через человека?

Карсавин, помолчав, ответил:

– Да, онтологический аргумент так понять можно.

Позднее, как мне передавали, в кругу нескольких человек, среди которых был Николай Петрович, Карсавин сказал обо мне:

– Это человек, раненный истиной.

После такого отзыва Николай Петрович при встрече со мной оглядел меня повнимательнее и покачал головой.

Я читал все, что мог достать. Кто-то принес мне Евангелие. Эта книга здесь была в разряде не подлежащих использованию. Ее отнимали, если представителям местной власти удавалось ее обнаружить. Поэтому читали Евангелие с предосторожностью. И, такова практическая диалектика, даже люди равнодушного ума видели значительность Евангелия, поскольку одни берегли эту книгу, а другие преследовали.

Именно тогда я обратился к Карсавину с вопросом, что известно о происхождении Евангелия и о том, насколько там передано историческое лицо Иисуса Христа.

– Вопросом происхождения книг Нового Завета, – сказал Карсавин, – занималась евангельская критика, представленная преимущественно протестантскими богословами. Из четырех книг, содержащих историческое повествование о Христе, три довольно сходны между собой, их называют синоптическими. В отношении этих книг предполагается, что в общинах, основанных разными апостолами, существовали свои, в некоторых деталях не совпадающие устные традиции. Наиболее древняя запись послужила основой для Евангелия от Марка. Евангелие от Матфея считают обработкой того же источника, сведения которого евангелист систематизировал и, кроме того, дополнил сведениями из предполагаемого Сборника изречений апостола Матфея. Этот сборник до нас не дошел, но о

нем имеются упоминания у ранних христианских писателей. Евангелист Лука принадлежал к окружению апостола Павла. Считается, что Лука, имея первоначальную запись преданий, переработал и дополнил ее в духе традиции своей общины. В литературном отношении Евангелие от Луки наиболее совершенно. По мнению евангельской критики, ни один из четырех евангелистов не был очевидцем описанных в евангелиях событий.

Однако необходимо особо сказать о Четвертой книге Нового Завета, об Евангелии от Иоанна. Что бы ни говорили авторы ученой критики, именно это Евангелие имеет несомненные признаки того, что оно написано очевидцем, и более того, человеком, сохранявшем память личного общения с Христом. Подобно другим евангелистам, Иоанн рассказывает о событиях жизни Христа и описывает совершенные им чудеса, но в своих сообщениях Иоанн конкретнее других евангелистов в указании мест, времен, названий и в упоминании об имевшихся тогда обычаях. Но главное не в этом. Человек, находившийся в близости к Христу, естественно, постарается передать то, что более всего поразило его в личности Христа. Что же было в Нем самое поразительное? Христос имел самосознание Сына Божия, он мыслил Абсолют как Самого Себя. Именно это должно было более всего поражать при общении с Ним. Именно это и отличает Евангелие Иоанна, основное стремление которого – передать в своем рассказе слова Христа, в которых выражается самосознание Сына Божия. Это есть у синоптиков, но в их передаче божественность Христа выражается в одном ряду с другими сообщениями о Нем. Только у Иоанна Христос говорит о Себе: ”Я есмь хлеб, сошедший с небес”, ”Я – от начала Судии”, и еще более: ”Я и Отец – одно”.

Но именно это авторам евангельской критики представляется настолько невероятным, что они готовы считать Евангелия от Иоанна чьим-то богословским трактатом. В этом выражается не что иное, как их неверие в божественность Христа. Прямое свидетельство Христа о Своем Богосыновстве они хотят объяснить как чье-то богословствование. Однако наивно думать, будто бы возможно сочинить образ человека, обладающего живым Богосознанием. Такого примера в истории нет.

Николая Петровича чем-то задели слова Карсавина обо мне, как о человеке, раненном истиной, и, заметив, что я занят чтением Евангелия, он увидел в этом повод разведать глубину ранения.

Как-то после врачебного обхода Николай Петрович, отойдя к окну возле входа в комнату врачей, подозвал меня к себе, и там у нас произошел разговор. Говорили мы оба вполголоса.

– Я видел, вы читаете Евангелие. Как вы относитесь к тому, что там написано? – спросил Николай Петрович.

Не подготовленный к такому вопросу и стесняясь обнажать мотивы, о которых пока еще сам себе не мог дать ясный ответ, я сказал:

– Мое отношение к этой книге выражается в том, что я ее читаю.

– Я и сам это вижу, – сказал Николай Петрович, – я не о том спрашиваю. Для чего вы ее читаете?

– Для того, чтобы иметь о ней представление, – сказал я. – Эту книгу надо знать, т.к. ее влиянием запечатлена вся европейская литература.

– Не то меня интересует, как Евангелие запечатлено на литературе, – сказал Николай Петрович, – а то, как оно взаимодействует с вашим сердцем. Верите ли вы тому, что там написано?

Этот напор вопросов вынуждал меня внутренне определиться для того, чтобы держать ответ.

– В основном, верю, – сказал я.

– Что значит – в основном? – спросил Николай Петрович, – значит, не всему?

– Пожалуй, – сказал я, – я допускаю, что некоторые частности могли быть привнесены в интересах проповеди и полемики.

Как хирург, Николай Петрович был сторонником острого метода и, чтобы отрезать возможность уклончивых ответов, спросил меня словами Достоевского:

– А тому, что Христос воскресил Лазаря, вы верите?

Зная приверженность Николая Петровича к православию и желая ускорить окончание этого допроса, я сказал:

– Если верить, что Христос – воплощенный Бог, то логично верить и этому.

Вместо ожидаемого одобрения, Николай Петрович сказал с еще большей настойчивостью:

– Оставим логику. Верите ли вы тому, что труп ожил?

Не зная, что сказать, я ответил вопросом:

– А разве это существенно?

– Что же тогда существенно? – сказал Николай Петрович, и как если бы это был камень испытания, надежно отделяющий веру от неверия, он еще раз повторил свой вопрос:

– Верите ли вы тому, что труп, в котором уже началось разложение, встал и сделался живым? Верите ли вы в возможность невозможного?

– Богу все возможно, – сказал я, – в это я верю.

Однако Николай Петрович отнюдь не удовлетворился этим, казалось бы, вполне ортодоксальным ответом. Взглянув на меня со скорбным сарказмом, он сказал:

– Что есть вера?

Вечером я рассказал об этом разговоре Карсавину, втайне надеясь получить у него поддержку своей позиции. Однако в том, как он покачал головой, полного одобрения не было.

– Есть весомые основания, – сказал Карсавин, – отнестись с доверием к сообщениям евангелистов о чудесных явлениях. И нельзя сказать, что это несущественно. Именно в чудесах видели выражение божественности Христа. А как все-таки вы на самом деле думаете о воскрешении Лазаря?

– Я не знаю, – сказал я, – верю, что Христос мог сделать это, но не имею уверенности, что он действительно это сделал.

– Лучше бы так и сказать, а не уклоняться от ответа, – сказал Карсавин. – Впрочем, в некотором отношении вы правы. Вопрос веры не то же самое, что доверие сообщению. И здесь евангельский текст, может быть, предъявляет нам испытание на здравомыслие религиозности. Во всяком случае, известно, что уже в ранний период христианства к сообщению об оживлении Лазаря не было единогласного отношения. Одни принимали его буквально, другие – символически, как прообраз воскресения Христа. Вообще традиция абсолютного доверия букве Нового Завета утвердилась только в средние века, что, однако, никогда не исключало и символического его толкования, начало которому положено Самим Христом, говорившим в притчах.

Что же такое вера в возможность невозможного? Вера, действительно, имеет перед собой невозможность. Возможное является предметом знания, а не веры. То, что эмпирически, природно представляется невозможным, вера утверждает не как возможное, а как действительное, как факт абсолютного бытия. О вере можно сказать, что она есть знание-через-прерыв, т.е. знание о том, чего эмпирически нет, но что есть онтически в полноте бытия всеединства. Вера переживает себя в своей действительности и этим отличается от суеверия, которое готово поверить в какую попало невозможность. Суеверие видит мир, каким он не может быть, оно разрушает реальность и направлено не на Бога, а на небытие.

Корень христианской веры есть вера в Божественность Иисуса Христа и в Его воскресение. Рождение, жизнь и смерть Иисуса Христа есть факт исторический, ограниченный определенностью места и времени. Но в таинственной глубине своей это есть факт онтический, абсолютный и как таковой – всеединый и всевременный. На кресте умер Бог, воплотившийся в человека. И воскресение – это не оживление. Воскресение Христа есть возобновление исконного Божественного достоинства Сына Божия, в которое Он возносит Свое и наше земное существование. Вера не требует от человека насилия над собой. Когда человек осуществляет над собой такое насилие, это религиозная истерия и выражение недостатка веры. Вообще вера не есть некое умонастроение или расположение души. Вера есть прямое внутреннее совпадение с Абсолютом, его актуализация в нас. И вера в воскресение есть не что иное, как само оно, данное нам как бы в предвосхищении.

ГЛАВА 8

Был ноябрь. В это время года северное небо светлеет по-дневному лишь ненадолго. Чуть только начинает темнеть, тотчас проступают звезды, особенно многочисленные и яркие благодаря прозрачности и чистоте здешнего воздуха.

Как-то, когда день только начинал уступать сумеркам, я встретил Пунина, который сказал мне:

– Пойдемте, я познакомлю вас с московским искусствоведом. К нам его привезли из Инты. Он совсем в растрепанном состоянии души, и надо подумать, как ему помочь.

Идти надо было все в тот же "барак с верандой", куда теперь поместили новоприбывшего. Там была обычная толчея, голоса заглушали друг друга, и все дышали запахами испарений. Привычно ориентируясь в лабиринте узких проходов, Пунин привел меня к месту, где в гуще тесно составленных нар мы увидели человека в необычайно расслабленной позе. Сидя на табурете, он верхней частью тела лежал поперек постели лицом вниз, как бы от крайней обессиленности держа руками голову.

Это и был московский искусствовед. Когда Пунин позвал его, он, не изменив положения тела, поднял лицо к нам навстречу.

– Отвлекитесь от ваших переживаний, – сказал ему Пунин, – я привел человека, с которым вам полезно познакомиться.

Пунин показал на меня и стал говорить столь восхвалительно, что мне сделалось неловко.

– Вот человек, – сказал Пунин, – который живет нормальной жизнью в этом бедламе. Он, как орешек, защищен от внешнего давления крепкой скорлупой, внутри которой растет сам для себя. Вот кого нам нужно взять себе в пример.

Московский искусствовед без интереса посмотрел на меня и сказал:

– Очень приятно, очень рад, весьма благодарен, – и т.к. его мысли были совсем о другом, он после этих формул сказал:

– Каждому свое. У каждого своя организация души. Кто знает о том, что происходит внутри меня? И что может изменить ужас положения, в котором я оказался?

– Полноте, – сказал Пунин, – не вы один, все в таком положении. И живут. И ужас, когда к нему привыкнешь, уже не ужас.

– Предаваться унынию не следует ради элементарного самосохранения, – сказал Пунин.

– Я не буду предаваться унынию, – с внезапным подъемом сказал московский искусствовед, но тотчас вернулся в прежний тон, – а зачем мне заботиться о самосохранении? Сохранять себя – для чего? Я очень благодарен вам за желание помочь, но мне помочь невозможно.

– Ну, это мы еще посмотрим, – сказал Пунин.

Когда мы вышли оттуда, Пунин сказал:

– Этот человек попал в лагерь по делу довольно большой группы москвичей. Они участвовали в чтении какого-то политического романа. Их дело осложнилось тем, что кто-то из них был в дружбе с немцем, который приезжал в Москву вместе с Риббентропом. Всем им дали сроки по двадцать пять лет. Тут действительно не поможешь. А вот нынешнее сплошное отчаяние, которое он нам продемонстрировал, не что иное, как приступ истерии. Со временем пройдет.

Кое-что в помощь московскому искусствоведу Пунин уже предпринял. Он говорил с нарядчиком, который устроил нового подопечного в бригаду, работавшую внутри лагеря.

Примерно в то же время распространился слух, что в наш лагерь прибыл иезуит, занимавший какое-то высокое положение, чуть ли не сам Генерал ордена иезуитов. Зная, что лагерное население имеет слабость к сенсационным известиям, я полагал, что это – очередной блеф, подобный недавно распространившемуся слуху о прибытии к нам мусульманского калифа, за которого, как выяснилось, выдавал себя армянский контрабандист. Для выяснения, насколько справедлив слух о прибытии высокопоставленного иезуита, я отправился к Шимкунасу, которому о таком деле подобало знать больше других. Шимкунас в прошлом обучался в иезуитском колледже и в моих глазах был как бы в родстве с иезуитами.

Шимкунас сказал, что, действительно, в наш лагерь доставлен иезуит Яворка, чех по национальности, имевший в католическом мире высокий ранг. Яворка был ректором Руссикума (русской католической семинарии) в Риме, а затем был назначен папским нунцием в Чехословакию. Таким образом, находящиеся в нашем

лагере католики – литовцы, поляки и западные украинцы – в его лице получили ни мало ни много как наместника Папы Римского.

– А как с ним познакомиться? – спросил я.

Шимкунас пожал плечами.

– Если экселенц сам этого пожелает, – сказал он, – вы с ним познакомитесь.

Пунин получил из дому книгу. Это был второй том "Всеобщей истории искусств" М.В.Алпатова. В соседстве с нашими нарами из некрашеных досок и с байковыми одеяльцами на матрасах, начиненных стружками, эта книга – большого размера и дорогостоящая на вид – выглядела попавшей сюда разве что по ошибке. По крайней мере, такое было у меня впечатление, когда я увидел эту книгу на тумбочке Пунина. Одним из первых завладев этой книгой, я рассматривал репродукции. На гравюре Дюрера "Меланхолия" среди прочих атрибутов мое внимание привлек магический квадрат, в клетках которого числа от 1 до 16 были расставлены так, что по любому направлению давали в сумме число 34. Увлекшись выяснением свойств этого квадрата, я потратил два или три вечера, вникая в симметрию, на которой было основано расположение чисел.

Пунин на вопрос о значении этого квадрата ответа не знал и посоветовал спросить об этом Карсавина. Пунин с тех пор, как покинул Стационар, у Карсавина еще ни разу не побывал, занятый заботами жизнеустройства. Теперь, получив книгу Алпатова, Пунин увидел в этом повод, чтобы пойти к Карсавину.

Итак, отложив текущие заботы и в той приподнятости настроения, какая появляется, когда человек идет в гости, Пунин пришел в Стационар. Врачи приняли его как хорошего знакомого и без затруднений дали ему разрешение войти в палату.

– Я принес вам книгу, – сказал Пунин Карсавину, – которая, может быть, вас развлечет. Главное ее достоинство в том, что она отпечатана в Лейпциге. Я даже завидую автору. Я тоже хотел бы издать книгу с репродукциями, сделанными в Лейпциге.

Карсавин поблагодарил Пунина, сказав, что вообще охотно занимается разглядыванием картинок, а после такой рекламы отнесется к книге с особым вниманием, в том числе и к качеству репродукций.

Книга, которую Пунин принес Карсавину, невольно определила направление разговора между ними. Они стали беседовать об искусстве, причем обнаружилось, что они в некотором роде коллеги, т.к. Пунин был одно время директором Русского музея в Ленинграде, а Карсавин – директором Художественного музея в Вильнюсе. С этого дня Пунин вновь стал довольно часто навещать Карсавина.

С вопросом о магическом квадрате я пошел сперва не к Карсавину, а к Галкину, т.к. хотел узнать, не имеет ли этот квадрат какого-либо отношения к книгам Каббалы.

Галкин к тому времени был зачислен в состав бригады, работающей по благоустройству территории лагеря. Он жил теперь в секции, в которой постоянно было много людей, хотя и не так много, как в "бараке с верандой". Подходя к бараку, я увидел Галкина, в руках которого была большая метла. Он подметал дорожку перед бараком, делая это и неумело, и неохотно.

Имеет ли магический квадрат какое-нибудь отношение к Каббале, Галкин не знал. Мой вопрос дал ему повод рассказать о каббалистике чисел. Поскольку каждая буква древнееврейского алфавита имеет числовое значение, то для тренированного уха каждое слово звучит вместе с тем как своего рода тайное значение связей между словами. Например, в утверждении *Elohim hi ha teira* (Бог есть природа) первое слово *Elohim* выражается числом, равным суммарному числовому значению остальных слов, благодаря чему это утверждение воспринимается как очевидно справедливое. Любое число посредством Малого счисления, т.е. путем суммирования цифр, выражающих число, сводится к одному из чисел первой десятки, что и принимается за основу тех или иных толкований. Галкин иллюстрировал это следующим примером. Год рождения Карсавина 1882 в конечной сумме дает число 10 (1+8+8+2 равно 19; 1+9 равно 10), а мой год рождения 1922 – дает число 5 (1+9+ +2+2 равно 14; 1+4 равно 5).

– Как видите, поскольку пять является половиной десяти, – сказал Галкин голосом тайновещателя, – вам от рождения предопределено быть учеником Карсавина.

Стихи Карсавина я давал читать Галкину. Карсавин не просил меня об этом, но не возражал и поинтересовался, каково мнение поэта.

Галкин, прочитав и возвращая мне рукопись, сказал о Карсавине:

– В нем нет ни малейшей замутненности. Но в том, что он говорит, для меня есть как бы непрозрачный осадок, есть образы, символизм которых не вызывает во мне отклика. Стихи эти – не просто зарифмованные мысли. В них есть бесспорная поэзия. Можете мне верить, на такие вещи я имею слух. Однако не все одинаково удачно в смысле поэтической силы выражения.

Больше других Галкину понравился стих из XII сонета:

И в звездах ночи мне не Сам Ты зрим,
Но Твой многоочитый серафим.

Галкин не был знаком с Карсавиным. Он сказал мне как-то, что ему было бы любопытно встретиться с Карсавиным, и спросил, нельзя ли было бы это устроить. Я пообещал.

Карсавину я передал дословно отзыв Галкина о его стихах. Карсавин, казалось, был слегка польщен. Он сказал, что этот отзыв ценен своей непосредственностью. А что не все поэтически одинаково удачно, сам Карсавин думал так же. Когда же я передал, что Галкин спрашивал, нельзя ли ему как-нибудь прийти, Карсавин сказал, что охотно встретится с поэтом.

– Я попрошу Шимкунаса, – сказал Карсавин, – чтобы Галкина пропустили ко мне в палату.

Вскоре после этого я привел Галкина к Карсавину. Галкин был человек, знавший себе цену, но, придя к Карсавину, как-то разволновался, почти тотчас же стал читать свои стихи, пересказывал их по-русски и более обычного помогал себе в этом руками.

После этой их встречи, первой и единственной, Карсавин сказал о Галкине:

– Очень темпераментный поэт. Он так торопился читать свои стихи, что я не успевал их хвалить.

А Галкин так высказал свое впечатление о Карсавине:

– Карсавин – человек огранки девятнадцатого века и по внешности и по манере себя держать. Я ожидал увидеть рафинированного интеллигента, интеллектуала, каких мне случалось встречать. Но

увидел человека, в котором меня поразила духовная собранность и внутреннее величие, так что я, кажется, немного растерялся перед ним.

Одно время я читал "Историю западноевропейской философии" Г.Ф. Александрова. Эта книга вышла в издании Академии Наук, но была скорее учебником, чем научным трудом. За неимением лучшего я с усердием занимался изучением и конспектированием этой книги, т.к. хотел усовершенствоваться в знании имен, дат, названий и прочих фактических данных. В заключение этих своих трудов я сочинил нечто вроде систематизации философских учений по признаку их отношений к единству начал и к познаваемости.

Уже начиналась весна. В эту пору, когда светило солнце и погода была потеплее, Карсавину разрешали иногда выйти погулять возле Стационара. В один из таких дней, когда Карсавин неторопливо шагал взад и вперед вдоль освещенного солнцем больничного фасада, я пришел к нему, чтобы показать свое сочинение о системе философии, в авторском самолюбии надеясь на одобрение.

Мы сели на скамеечку под окнами больничной палаты. Карсавин, прочитав мой листок, некоторое время помолчал, не выказывая ни похвалы, ни неодобрения, а затем спросил:

— А куда в этой системе вы поместите меня?

Настроившись услышать отзыв о своей работе, я никак не ожидал такого вопроса и, не сразу найдя ответ, сказал:

— Мне кажется, что среди видов философии более других подходит отнести вас к гностикам.

Карсавин недолго подумал и сказал:

— Что ж, это неплохо. Мне это подходит.

(Отдельные высказывания Карсавина)

*

О магическом квадрате Карсавин высказал вот какое суждение. Дюрер поместил этот квадрат на своей гравюре, вероятно, как символ того, что человек сам себя ведет к меланхолии, когда трудится над разгадкой того, в чем нечего разгадывать.

*

Однажды Карсавин вместо карандаша взял с тумбочки деревянный мундштук.

– Профессорская рассеянность, – сказал на это Жвиронас.

Карсавин возразил:

– Не рассеянность, а сосредоточенность.

*

На картине Леонардо да Винчи "Тайная вечеря" апостол Фома, оборотясь к Христу, держит руку, подняв один палец. Об этом Карсавин сказал:

– Фома, как известно, склонен к сомнениям. На картине изображен момент, когда Христос сказал: "Один из вас предаст Меня". Фома и тут усомнился и, показывая один палец, спрашивает: "Господи, один ли?"

*

Прочитав вторую часть "Фауста", я сказал Карсавину, что эта книга показалась мне хотя и маловразумительной, но глубокой.

– Тайный советник Гете, – сказал Карсавин, – знал секрет, как быть тайным советником.

*

Однажды Пунин, придя к Карсавину, сказал:

– Нас всех зачислили в евреи. Нашего молодого человека за то, что он ходит к Галкину. Меня за то, что я получаю много посылок. А вас за то, что вы общаетесь с нами. Кроме того, находят, что у вас внешность, похожая на палестинскую.

– У меня внешность уж скорее греческая, – сказал Карсавин, – семитический тип совсем другой. Впрочем, русским свойственно подозревать друг друга в еврействе.

*

Некий историк из ленинградского университета, имевший надежды сделаться академиком, но вместо этого попавший в наши края, явился к Карсавину познакомиться. Неизвестно, о чем они говорили между собой, но после этого разговора историк более у Карсавина не бывал. А Карсавин сказал мне:

– Если бы мне теперь предложили стать членом Академии Наук, я бы отказался.

– Почему? – спросил я.

– Чтобы не попасть в общество людей, подобных этому историку, – сказал Карсавин.

*

Об отношении между чудом и законом природы Карсавин сказал:

– Закон – это еще не чудо, а чудо – это уже не закон.

*

Людей, слишком много знавших о Боге, Карсавин называл богоспецами.

*

Карсавин иногда высказывался шутливо об апостоле Петре. Например, в Евангелии от Матфея Христос сказал Петру: "Ты есть камень, и на сем камне Я создам Церковь Мою". Но почему именно камень? Это можно понять из происшествия, о котором в том же Евангелии рассказывается на предыдущей странице. Плывшие в лодке ночью по морю ученики увидели Христа, Который шел к ним прямо по воде. Из всех бывших в лодке один Петр тоже захотел ходить по водам. Христос сказал ему: "Иди". Петр вылез из лодки и тут же стал тонуть. Вскоре после этого Христос и сказал Петру: "ты камень". Но тут же пожалел его и добавил: "на сем камне воздвигну"...

*

– В христианском учении, – говорил Карсавин, – нам дана абсолютная истина. Она дана нам в выражении, которое не может быть ни дополнено, ни улучшено, ни изменено. Мы обладаем знанием последним и законченным, но несовершенны в самом обладании.

В другой раз Карсавин сказал:

– В нашем несовершенстве истина дана нам как бы зерцалом в гадании. Когда умрем, тогда все узнаем.

*

*

– Познание не должно быть противопоставлено вере, – говорил Карсавин, – как истина не противопоставляется Богу. Считают, например, не нужным для веры умствованием рассуждения о совпадении понятия и бытия. Однако вся христианская вера разве не в том, что Слово стало плотью? А Слово стало плотью, и совпадение понятия и бытия – одно и то же.

ГЛАВА 9

Московский искусствовед крайне трудно осваивался в лагерном положении, и тем труднее, что внутренне кипел протестом против этого положения. Один доброжелательный человек пожелал ему не забывать чувства юмора. Московский искусствовед тут же взорвался в ответ на это пожелание. Он сказал:

– Какое может быть чувство юмора, если я был уважаемым человеком, а из меня сделали г...?

Сравнивая себя с другими, он дополнительно мучился тем, что другим было легче, чем ему. Будучи книголюбом, он питал зависть к Пунину, в обладании которого была книга Алпатова. Зная об этом, Пунин подарил ему эту книгу. Пунин вообще несколько опекал московского искусствоведа, однако подчас обращался с ним так, словно находил для себя удовольствие дразнить его. Отношения между ними были странным соединением взаимных нападок и взаимной же нужды друг в друге.

Московский искусствовед говорил:

– Наша жизнь – одно подлое существование. Преступники не мы, а те, кто из нас делает преступников. Вот их и надо сюда, чтобы они на себе испытали, что приходится испытывать нам.

– Старая история, – отвечал ему Пунин, – среди пострадавших всегда находятся такие, которые хотят стать прокурорами. Вы из таких.

– Да, я хочу быть прокурором, – сказал московский искусствовед. – Это вы заняли позу стоического мудреца, что не так уж трудно при вашей обеспеченности посылками. Оттого-то вам и все равно, где жить и как жить, а мне не все равно.

Московский искусствовед был тайный стихописец и, принеся однажды Пунину свои стихи, спросил:

– Как вы думаете обо мне? Я – поэт?

Пунин, рассказав мне об этом, добавил:

– Вот увидите, он еще и к вам придет и спросит то же самое. Такой это человек.

– А что вы ему ответили? – спросил я.

В глазах Пунина, как отблеск на льду, мелькнуло выражение сарказма. Ясно, что он сказал нечто неприятное. Вот что он сказал московскому искусствоведу:

– Какой вы поэт? Если бы вы были поэтом, то не стали бы спрашивать.

Позднее московский искусствовед, действительно, показал мне стихи. Это был чистенько сделанный перевод стихов Эдгара По. Выждав, пока я прочту, московский искусствовед спросил:

– Как вы думаете, я – поэт?

Я посоветовал ему, чтобы он спросил Галкина.

Вот еще один разговор с ним.

– Некоторые, – говорил московский искусствовед, – утешаются надеждой на Бога. Но какое может быть утешение от такой надежды? Если все это происходит по Его воле – Он зол. Если же он бессилен этому воспрепятствовать – Он слаб. Есть ли Бог или Его нет, мне от этого не легче. Я хочу, чтобы люди уважали мое человеческое достоинство, а должен терпеть грубость надзирателей. Я хочу, чтобы считались с моими заслугами, а терплю унижения на каждом шагу. Я не могу быть равнодушным, когда потоки невинных людей текут сюда для рабского труда.

– Могу представить себе, – сказал ему на это Пунин, – сколько черной краски пойдет на ваши мемуары.

– Какое время, такая и краска, – сказал московский искусствовед, – не розовой же краской писать обо всем этом.

– Такие декларации, – сказал Пунин, – представляют собой смесь дальтонизма с инфантилизмом. Первый видит действительность либо черной, либо белой, а второй состоит в том, что эмоции заглушают мысль.

Однажды, когда я пришел в Стационар, меня встретил Шимкунас и пригласил зайти в комнату для врачей. Там сидел человек, такой дородный, что заслонял собой окно. Это был епископ* Яворка,

---

* Яворка не был епископом. – Прим. издателей.

иезуит. Своим крупным горбоносым лицом с короткими седыми усами и седой же бородкой он отдаленно напоминал императора Наполеона III. В его равнодушно встретивших меня прозрачно-серых глазах была та беглая внимательность, какая бывает у человека, умеющего дать оценку с одного взгляда.

– Мне говорили о вас, – сказал мне Яворка, – как об ученике профессора Карсавина. Работы профессора Карсавина известны в Европе, и мы ценим то понимание, с которым он относится к католичеству. Но собственная философия Карсавина есть пантеизм. Вам так не кажется? Хотелось бы услышать от вас, что вы об этом думаете.

– Я не думаю, чтобы это был пантеизм, – сказал я.

– Все восточные христиане в той или иной степени пантеисты, – благодушно-хитроватым тоном сказал Яворка, – позднее у нас, может быть, найдется время поговорить об этом подробнее. Теперь же, поскольку вы торопитесь к своему профессору, не буду вас задерживать.

До этого разговора Яворка, как оказалось, уже виделся с Карсавиным, однако не сам навестил его в палате, но передал через Шимкунаса в любезнейшей форме просьбу о личной встрече, которая и произошла в той же комнатке для врачей. Собственная подвижность епископа была, как видно, затруднена весомостью сана и телосложения.

Выслушав мой рассказ о разговоре с Яворкой, Карсавин усмехнулся.

– И в пантеизме есть своя правда, – сказал он, – пантеизм живет интуицией единства Бога и человека. Однако, сливая Бога с миром, пантеизм или теряет человека в Боге, или делает Бога несовершенным. Я этого не делаю. Субъектом несовершенства может быть только творимое бытие. И хотя тварь живет Богом в двуединстве с Ним, она является абсолютно иным по отношению к Богу. В этом смысл отличия двуединства от простого единства. Впрочем, католики охотно подозревают в ереси всех, кто выражает свои мысли не в терминах западного богословия. Западная религиозная мысль всегда отличалась тяжеловесностью и питала недоверие к той остроте умозрений, которая ценилась у греков.

Затем Карсавин рассказал о таком случае.

– Мне привелось слышать глас народа по этому вопросу. Народ

был представлен в лице двух извозчиков. Оба сидели на козлах своих экипажей, скучая в ожидании пассажиров, как вдруг один из них спросил другого: "Ты католик?" Второй сказал: "Ну, католик". "Раз католик, – сказал первый, – значит, дурак". Оба говорили в тоне полного миролюбия. На этом разговор между ними и закончился. По-видимому, когда они встречались, этот разговор каждый раз повторялся, т.к. они ничего другого сказать друг другу не могли.

В 1951 году православная Пасха была 29 апреля. В этот день два священника, о. Иван и о. Феодот, пришли в Стационар поздравить Карсавина с Великим Праздником и принесли ему небольшой дар – кусок кулича и яйцо, все это было завернуто в беленькую домашнюю салфетку. Карсавин был весьма тронут. Приход священников был и знаком личного внимания, и актом церковного общения. Откуда они знали о Карсавине и что побудило их навестить его? Карсавин полагал, что повод исходил либо от Николая Сергеевича, либо от Николая Петровича. Я после этого захотел узнать поближе этих священников и, полагая, что Николай Сергеевич близко с ними знаком, решил за помощью в этом деле обратиться к нему. Николай Сергеевич, узнав, что я хочу иметь с ним разговор, выразил готовность встретиться, как будто давно ожидал этого.

Николай Сергеевич освобождался от своей работы в регистратуре только к вечеру и предложил мне побеседовать, прогуливаясь по Вахтенной улице. Как он объяснил, для него сделалось привычкой после работы выходить подышать свежим воздухом и вообще удобно совмещать моцион с разговором.

Беседа между нами получилась затяжной. О священниках, приходивших поздравить Карсавина, Николай Сергеевич сказал, что ни он, ни Николай Петрович их к этому не побуждали. Священники приходили по собственному почину. Они знают, что их касается, для них вполне естественно ради праздника посетить страждущего в болезни. Из местных священников Николай Сергеевич был знаком с некоторыми, но свое знакомство с ними не афишировал.

– Если вы имеете желание познакомиться с кем-нибудь из них, – сказал Николай Сергеевич, – я, конечно, могу помочь вам в этом. Однако опасаюсь, чтобы это знакомство не принесло вам разочарования. Это люди простые, образованностью не блещут. Они знают

церковную службу и обычаи своего круга, но их разговоры, возможно, покажутся вам провинциальными и не дадут удовлетворения тем запросам, с какими вы к ним придете. Вообще, возможно, что российское священство в какой-то степени виновно в том, что значительная часть русской интеллигенции воспитывалась в некотором пренебрежении к православию, видя в нем отсталость и византийский консерватизм, удовлетворение же своих духовных интересов искала на стороне – в салонном мистицизме и в западных философиях. Чтобы познакомиться с глубиной православия, нужно читать жития святых, воспринять душой их колорит. Рассказы о монашеской жизни, иногда грубоватые, всегда имеют крупицу мудрости и особой душевной простоты.

Для примера Николай Сергеевич рассказал два случая.

1. Один из монахов, впав как-то в раздражение, чувствительно обидел другого, а потом, раскаявшись, стал просить того о прощении. "Простить прощу, – сказал тот, – но забыть не забуду". Когда кто-то упрекнул его за такой ответ, он сказал: "А разве Бог делает иначе? Бог прощает наши грехи, но не думаю, чтобы Он хоть что-нибудь забывал. Невозможно, чтобы у Бога память была плохая".

2. Один человек, живший светской жизнью, обратился и постригся в монахи. Он очень старался перенять монашеский образ поведения, но случилось, что, забывшись, он сидел по светской привычке нога на ногу. Старый монах, которому было поручено руководить новопостриженным, нашел эту позу неподобающей, но, чтобы не оскорбить его замечанием, велел одному из молодых послушников сесть точно так же нога на ногу. Когда же тот сделал, как ему велели, старый монах громко разбранил послушника, объясняя, что монашествующему сидеть так неприлично. С тех пор новый монах никогда не сидел нога на ногу.

– Однако, как я понимаю, – сказал Николай Сергеевич, – вас больше интересуют вопросы догматики и ее философского использования. Это важная область, для знакомства с которой, конечно, много могут дать беседы с профессором Карсавиным. Именно Карсавин может в тонкости разъяснить формулы, в которые облекаются вероучения. Но если у вас появится желание познакомиться с внутренним миром церковной жизни, из недр которой в последние столетия родилось старчество, имевшее необыкновенное влияние и на

простой народ, и на интеллигенцию, я охотно найду время побеседовать с вами на эту тему.

– А что вы думаете о Карсавине? – спросил я.

– Карсавин крупный ученый, – с едва уловимой суховатостью в голосе сказал Николай Сергеевич, – Карсавин человек очень почтенный, очень достойный человек. Такие люди нужны Церкви для защиты ее внешних рубежей.

Я ничего не сказал на это, но про себя удивился такому отзыву.

В один из теплых весенних дней, когда Карсавин был на прогулке, к нему почти одновременно один за другим пришли сперва я, а следом за мной Пунин. Так, собравшись втроем, мы сидели на скамеечке под больничными окнами.

Это было после того, как московский искусствовед сказал о Боге, что Он или зол, или слаб, поскольку в подвластном ему мире господствует зло. Пунин спросил Карсавина, как в его метафизике представлена теодицея.

– Никак, – сказал Карсавин, – теодицея вообще не нужна.

Творец, конечно, ответственен за Свое творение. Только еще нужно вникнуть в вопрос, в чем Его ответственность.

Бог абсолютен, но и творимый Богом мир не менее абсолютен. Не нужно думать иначе, т.к., принижая творение, мы принижаем Творца. Не нужно в Боге видеть горшечника, который по своей прихоти лепит мир, чтобы управлять им. Творимый мир свободно определяет себя к бытию, поэтому причина зла в мире есть сам мир, в своей свободе реализующий себя несовершенно. Наше несовершенное бытие производно от Бога в том смысле, что сама действительность нашего бытия обусловлена тем, чтобы наше несовершенство было свободно принято Им как Его собственное бытие. Ответственность Бога в том, что акт творения завершен боговоплощением и тем самым соединен с актом спасения. Бог в Себе Самом терпит несовершенство твари как муки творчества и ожидания и тем самым несовершенство наше обращает в средство усовершения. Требуется, чтобы в своей судьбе человек познал свою свободу. Таким образом, за проблемой теодицеи стоит проблема об отношении между верой и познанием. В переживании веры главенствует мотив единения с Богом. Однако здесь проходит черта, где вера

как таковая, в живом акте актуализуя Богочеловеческое двуединство, включает в себя как свой момент деятельность познания. Если вера без дел мертва есть, то вопрос еще, насколько вера может быть жива без мысли. Достаточно часто приходится убеждаться в том, что вера, не подвергающая себя самоосмыслению, мертвеет, обрастая религиозными стереотипами и суевериями.

В конце мая Карсавина из Стационара перевели в Полустационар. Вот как это произошло.

Однажды, когда в конце дня я, как обычно, входил в Стационар, встречный санитар остановил меня вопросом:

— Вы к кому?

Удивленный этим, поскольку думал, что всем известно, к кому я сюда хожу, я ответил:

— К Карсавину.

— Карсавина больше здесь нет, — сказал санитар, — сегодня утром Карсавина выписали и он, забрав вещи, отсюда ушел.

Куда — этого санитар не знал. Но Шимкунас должен был это знать, и я пошел в комнату врачей.

Шимкунас встретил меня, в знак своего бессилия разведя руками. Вчера состоялось очередное совещание врачей под председательством начальницы Санчасти, которая была из вольнонаемных. Как всегда на таких совещаниях, обсуждалось состояние больных, ход лечения и т.п. Когда очередь дошла до Карсавина, Шимкунас, прочитав записи в истории болезни, сказал, как и раньше это говорил, что состояние больного требует продолжить лечение, и взялся уже за следующую историю болезни. Но тогда взял слово хирург Николай Петрович и сказал примерно следующее.

Как врач, он согласен с тем, что Карсавин нуждается в лечении. Но следует учесть, что Карсавин находится на излечении в Стационаре уже более полугода. В таком же положении Жвиронас. Между тем, в Стационаре всего двадцать мест на две тысячи единиц лагерного населения, среди которого много людей, по возрасту и по состоянию здоровья нуждающихся в медицинской помощи. Два места из двадцати составляют десять процентов. Нельзя считать нормальным, чтобы при существующем положении вещей десять процентов больничных мест были постоянно заняты одними и теми

же лицами. Для дальнейшего лечения их следует перевести в Центральную больницу или, по крайней мере, в Полустационар, число мест в котором втрое больше.

Кроме этих общих соображений, Николай Петрович высказал еще одно, особое. Оперативная служба, сказал он, безусловно, осведомлена о том, кто здесь что делает и что говорит. И кое-что, с точки зрения оперативной службы, может быть расценено неблагополучным для Санчасти образом. Например, Карсавина и Жвиронаса поместили в палате рядом, что нельзя оправдать медицинскими соображениями. Кроме того, Карсавин выделяется среди других больных тем, что весьма много пишет и едва ли не каждый день принимает посетителей. Может создаться впечатление, что в Санчасти завелся рассадник какой-то, возможно предосудительной, деятельности. Вот почему в интересах Санчасти, как и в интересах самого Карсавина его следует перевести в Полустационар. Там, оставаясь под присмотром врачей, он будет свободнее и в своей писательской деятельности, и в разговорах со своими гостями.

Начальница первую часть речи Николая Петровича слушала вполуха, но от заключительной части ее лицо приняло обеспокоенное выражение. Шимкунас, косвенно поставленный словами Николая Петровича под обвинение, в этой ситуации не нашел возражений, достаточных против аргументации хирурга, и было принято решение – Жвиронаса оставить на месте, а Карсавина перевести в Полустационар.

Выйдя от Шимкунаса, я решил, не откладывая, повидать Карсавина в Полустационаре. Вход в Полустационар был со стороны внутреннего двора, и, чтобы попасть туда, нужно было, пройдя по Хоздвору и обогнув торец больничного барака, выйти на дорожку между стеной барака и насыпью каменного угля. Полгода назад я, проходя по этой дорожке, впервые увидел Карсавина, когда он был в Карантине. С тех пор угольная насыпь заметно понизилась, т.к. уголь за зиму был сильно израсходован. Входом в Полустационар была дощатая пристройка – тамбур, какие ставят здесь, чтобы было теплее. Подойдя, я увидел Карсавина, сидевшего на скамеечке возле тамбура. Он был одет не в лагерное обмундирование, а в одежду, присланную ему из дому. Он был в черной шел-

ковистой стеганой на пуху куртке и в таких же штанах.

Солнце было на закате, и весь двор, и скамеечка, на которой сидел Карсавин, были освещены тепловатым вечерним светом. Когда я подошел, Карсавин подвинулся к краю скамейки, чтобы я сел рядом.

– Поскольку меня перевели в Полустационар, – почти весело сказал Карсавин, – я теперь не больной, а полубольной.

О совещании врачей и о том, как Николай Петрович выступил на этом совещании, Карсавин уже знал, видимо, от того же Шимкунаса.

– Я нахожу вполне справедливым, – сказал Карсавин, что при столь малом числе больничных мест нельзя, чтобы даже одно место было занято постоянно одним и тем же лицом. Но этого мотива уже достаточно. Все, сказанное сверх того, было лишним и свидетельствует о недоброжелательстве, о желании причинить мне вред, чего я никак не ожидал от Николая Петровича, он всегда выказывал мне свое участливое и дружелюбное отношение. А за спиной, оказывается, говорил совсем другое.

Темные глаза Карсавина на миг остро блеснули.

– Больше всего возмущает меня в людях лицемерие, – сказал он, – впрочем, я нисколько не против перевода в Полустационар и ни на кого за это не обижаюсь. Теперь, когда вы будете приходить ко мне, мы будем гулять, если позволит погода.

Книга вторая

ПОЛУСТАЦИОНАР

ГЛАВА 1

Карсавин пробыл в Полустационаре конец весны, лето, осень и начало зимы 1951 года.

Распорядок жизни в Полустационаре подчинялся больничным правилам, но менее строго, чем в Стационаре. Навещать не возбранялось, только было запрещено заходить внутрь помещения в уличной одежде. Поэтому, когда я приходил к Карсавину, мы шли гулять или беседовали около входа, стоя в полутемном угловом закутке между входной дверью и печкой.

Как-то раз Карсавин, выйдя ко мне в этот закуток, сказал:

— Я только что заварил себе чай. Чтобы вам не ждать, я возьму чай сюда и мы постоим здесь.

Он пошел к своему месту и вскоре вернулся с большой чашкой чая и с жестяной коробкой из-под монпансье, в которой был наколотый на маленькие кусочки сахар. Горячую воду для заварки чая он теперь сохранял с утреннего завтрака в подаренном кем-то железном термосе.

Карсавин стоял, прислонясь спиной к стене, в одной руке — чашка, в другой — коробка с сахаром. Он пил чай редкими глотками, и взгляд его был направлен в глубь барака, как если бы он что-то сосредоточенно там рассматривал. А что там было рассматривать? Довольно темное с низким потолком помещение, некрасиво загроможденное двухъярусными нарами, все было заполнено людьми. Они имели то особое обличье, которое появляется от пребывания в лагере, — бритоголовые каторжные рожи, несчастнейшие, в большинстве опустившиеся, но также и распустившиеся, т.к. само несчастье свое оборачивали похвалой себе и докукой окружающим.

Здесь было шумно. Все разговаривали, а за длинным столом в проходе между нарами сидели и толпились игроки в козла, гро-

хотавшие костяшками о стол и выражавшие свой азарт в полный голос. Их лексикон был преимущественно площадным.

В кишении лагерной жизни перевод человека из Стационара в Полустационар – событие незначительнейшее, просто одно из ничего не менявших мелких перемещений. Но Карсавину, подумал я, совсем нелегко было оказаться перемещенным в эту обстановку, особенно по контрасту с недавней чистенькой устроенностью Стационара.

В отношении людей, наполнявших Полустационар, административную власть и врачебное попечение совмещал в одном лице доктор Алексеев, человек благомысленной внешности, невысокий и плотный телом. Для него в Полустационаре была выгорожена комнатка, которая была и местом, где он жил, и кабинетом для приема и осмотра больных. Алексеев был профессором биологии из Краснодара.

Среди больных в Полустационаре в это время находился Гавронский, очень опрятный сероглазый старичок. В прошлом он был философ-неокантианец Марбургской школы, ученик Когена. В начале двадцатых годов он оставил занятия философией и сделался театральным режиссером. Пунин сказал о нем, что это тот самый Гавронский, который упомянут в одном стихотворении Блока. В нашем лагере Гавронский по праву возраста не занимался ничем определенным, просто – обитал, интеллигентно острословя и мило беседуя. Он отбывал уже двадцать пятый год заключения, и срок его истекал в этом году. Когда Карсавин и Гавронский познакомились, обнаружилось расхождение их взглядов в вопросах философии, и в дальнейшем, встречаясь, они не касались этой области, а проводили время за игрой в шахматы.

Серое однообразие лагерной жизни, не побывав здесь, я думаю, трудно себе представить. Из живущих по ту сторону проволочного ограждения одни просто знать не хотят о нашем существовании, а другие представляют его себе главным образом со стороны экстремальных проявлений. Послушать иных, так вся наша жизнь состоит из одних экстремумов: убийств, издевательств и других ужасов. Но ведь и в повествованиях очевидцев нужно предположить в одних случаях – склонность к охотничьим рассказам, в других – передачу

фактов из третьих рук, что сопровождается схематизацией и усилением элементов, бьющих на эффект. Экстраординарные факты бывают, но, в общем, редко, и не выражают характера нашей будничной жизни. Лагерные будни имеют раз навсегда установленную формулу: подъем-поверка-уход-приход и т.п. Изо дня в день крутится всегда одно и то же колесо.

Вместе с тем лагерная жизнь как бы не имеет естественной упругости. Она – как трухлявое дерево, толкнешь – и рука проходит насквозь, почти не встречая сопротивления. Пришел контролер электросети из вольнонаемных: "У вас тут никудышная проводка". "Да, у нас никудышная проводка. Исправим". Ни протеста, ни возражения. Трухлявое бытие и бессюжетная жизнь, в которой не видно ни назревания, ни развития, поэтому и рассказать об этой жизни трудно, серое не вспоминается. Движение событий в этой жизни в том, что вот был кто-то и исчез, а кто-то появился. Как невидимая пасть, которая то проглотит одного, то выплюнет другого...

С одним из этапов к нам в лагерь прибыл Египтолог. Пунин виделся с ним и сказал, что этот человек до грани отчаяния удручен своей судьбой. Я вспомнил, в каком угнетенном состоянии прибыл к нам Василенко, и спросил – не таков ли и этот? Пунин сказал, что этот случай серьезнее. Василенко –неврастеник, а Египтолог – человек, как кажется, сильного характера. Он пережил катастрофу. Его жену арестовали в одно время с ним, и он не знает, где она теперь. Он потерял все, что имел, но не жалуется, не стонет, не проклинает, что и опасно. Он падает в бездну, и чтобы остановить падение, нужна быстрая и энергичная помощь.

Я сходил к Володе Якубичу, который как врач амбулатории имел вес в делах устройства. Зная, что Якубич тщеславен, я сказал ему, что такой человек, как Египтолог, непременно оставит мемуары и от самого Якубича зависит, в каком освещении его имя впишется в память человечества. Пунин тоже сходил к своим знакомым из лагерной верхушки, и вскоре Египтолога назначили в бригаду, которая выполняла какие-то нетрудные работы. Позднее Пунин ввел Египтолога в общество Карсавина и его окружения. Египтолог производил впечатление человека деятельного, но как бы потухшего. Внешне благодаря седоватой подстриженной клиновидно

бородке он был похож на прогрессивного деятеля начала двадцатого века.

Как-то весной, когда солнце уже заметно пригревало, мы четверо: Карсавин, Пунин, Египтолог и я – сидели на скамеечке у Больничного барака. Перед нами был большой сугроб, снег которого уже утратил зимнюю свежесть. На его грязноватой пористой поверхности от солнечного тепла зарождались капли, набухали и, сорвавшись, то одна, то другая сбегали по склону.

– Как живые, – сказал о них Карсавин и добавил, – а может быть, в каком-то смысле и на самом деле живые.

– А в каком смысле? – спросил я.

– Вещи стареют и гибнут, – сказал Карсавин, – а может ли умереть то, что хоть как-то не было живым?

– Вы думаете, – сказал Египтолог, – что были правы древние греки, которые, как известно, считали всю природу одушевленной?

– Если они и ошибались, – сказал Карсавин, – то не совсем. В нас и как мы, вещи живут, во всяком случае.

– А в себе? – спросил Египтолог.

– Вещь в себе, – сказал Карсавин, – придумал Кант, который, как известно, под конец выжил из ума.

Пунин сидел своей прямой посадкой, не нуждаясь в опоре для спины. Он молчал, прикрыв глаза, т.к. солнечный свет был ярким, улыбался и прислушивался к этому разговору.

– А вот и сам господин Кант идет, – вдруг сказал Египтолог.

К нам, прихрамывая и приветственно улыбаясь, подходил Гавронский.

– В этом мире, состоящем из материи, сиречь сплошной матерщины, – сказал Гавронский, – приятно найти уголок, где говорят академические речи.

Пунин сердито дернулся, открыл глаза и сказал:

– Терпеть не могу академических разговоров. Это кто же здесь говорит академические речи?

Но Гавронский был находчив.

– Что вас задело? – сказал он. – Вы сами только что произнесли академическую речь. Как еще назвать речи, которые произносятся в академии? А здесь, если я правильно понял, происходит заседание левоплатоновской академии. От имени – Лев Платонович.

– Ишь, как ловко он скаламбурил, – сказал, усмехнувшись,

Пунин, – за прилагательное "левоплатоновская" простим ему академию.

Карсавину шутка Гавронского, кажется, тоже понравилась.

За короткое лето здесь необыкновенно быстро разрастается зеленый покров – трава выше колен и какой-то бурьян. Прямо на глазах из света, воздуха и воды творится превращение неорганики в живую растительную ткань. Одновременно разводятся тучи мошек, мушек и комаров.

Люди моего возраста по привычке военного времени называли комаров мессершмидтами или просто фрицами.

Карсавин, когда ему однажды на голову сел комар, не прихлопнул его, а дал досыта напиться крови. Комар так раздулся, что, полетев, едва держался в воздухе и тут же сел на стебелек травы.

– Вы как буддист, – сказал Карсавину Пунин.

– Ну, не во всем, – сказал Карсавин, – хотя, действительно, несколько симпатизирую отношению буддистов к мелким живым существам.

– Ради комаролюбия, – сказал Пунин, – этого обжору было лучше согнать раньше, чем он отяжелел.

В этот момент другой комар сел на руку Пунина. Прихлопнув комара, он сказал:

– Вот уж из меня буддиста не получится.

Однажды вечером Карсавин сидел на скамейке возле Полустационара. Я пришел к нему и сел рядом, а вскоре мы увидели, что к нам приближается Пунин. Когда он подошел своей прямой и несколько неуверенной походкой, мы увидели, что у Пунина сильно распухший нос.

– Что с вами? – спросил Карсавин.

Пунин сказал, что его только что ударили по лицу. Карсавин от этих слов весь как-то подтянулся.

– Как это произошло? – спросил он.

Пунин получил когда-то из дому красивый клетчатый носовой платок. Он берег этот платок, пользовался им для протирания очков и обычно носил его в верхнем кармане своей вельветовой куртки.

Вечером, выйдя из жилой секции в проходную комнату, Пунин снял с себя очки и вынул платок, собираясь протереть стекла. В той же комнате оказался вор, которому понравился красивый платок. Он сказал Пунину:

– Дай-ка мне сюда этот платок.

– С какой стати я должен отдать вам платок, который нужен мне для протирания очков? – сказал Пунин.

Тогда вор ударил его кулаком в лицо и вырвал платок. Удивившись такому обращению и позабыв надеть очки, Пунин, чтобы разглядеть вора, по причине своей близорукости приблизился лицом почти вплотную к его физиономии. Вор, увидев перед собой его лицо, выражавшее не страх, а любопытство, вдруг растерялся, сунул платок в руку Пунину и убежал из комнаты.

Пунин рассказывал об этом как о любопытном случае, но Карсавин после этого весь вечер оставался омраченным.

С некоторых пор Пунину понравилось приходить ко мне на электростанцию, когда я был там на дежурстве в дневные часы. В светлом проеме открытой двери вдруг появлялась его фигура – прямая, высокая, с палкой в руке. Пунин ходил с палкой не потому, что ему нужна была опора, а потому, что плохо видел.

Иногда Пунин говорил о себе: "Я сегодня потерял масштаб" и тогда молча сидел, держа руки на своей палке, глядя невидящим взглядом в открытую дверь и чему-то улыбаясь. Иногда он устраивался полежать на узкой, прикрытой тряпьем лежанке и спал, по-детски положив обе руки под щеку. А иногда он бывал в настроении поговорить.

Пунин бранил Льва Толстого. Он говорил: из всего, что написал Толстой, торчит его борода. Толстой тычет в нас содержанием. Безусловно, важно, ч т о сказать, но в известном смысле важнее, к а к сказать. "Что" выявляется и передается только через "как". На мой вопрос – не значит ли это понимать искусство как форму ради формы, Пунин ответил, что никоим образом. Профессиональное искусство никогда не делает из формы самоцель. В широком смысле слова оно всегда утилитарно, т.к. имеет цель не в себе самом, а вне себя.

В подкрепление этой мысли Пунин рассказал о художниках

Малевиче и Татлине, о которых я до этого ничего не знал.

Казимир Малевич считал, что эстетику зрительного восприятия определяют геометрия и цвет независимо от их материального носителя (так, во всяком случае, я понял Пунина). Малевич умел, взяв случайные предметы, расположить их единственно эстетически возможным образом. Умение видеть необходимость такого единственно допустимого сочетания геометрии и цвета он называл супрематизмом – высшей эстетической способностью. Татлин, создатель школы конструктивизма, в противоположность Малевичу считал, что эстетически необходимая форма определяется материалом вещи. Малевич и Татлин безудержно спорили между собой. Однажды в споре Татлин вышиб из-под Малевича стул, говоря: "Попробуй усидеть на геометрии и цвете без материального носителя!" Однако впоследствии выявилась прикладная родственность этих противоположных концепций. По проектам Малевича строили табачные ларьки, а конструктивизм нашел себе приложение в технической эстетике. О Татлине Пунин написал в двадцатых годах книгу. Он обещал обязательно подарить мне экземпляр этой книги, когда мы вернемся по домам.

Однажды Пунин сказал мне, что в нашем лагере находится один профессиональный и даже приличный художник, и предложил сходить в его мастерскую. В одном из бараков для художника была отведена комнатушка. Она была вся заставлена подрамниками с картинами и заготовками. Художник – невысокий, с рыжеватой бородой – меня почти не замечал, а перед Пуниным держался как-то покорно. Взглянув на Пунина, я удивился – это был король! Взяв небрежно из рук художника картину, Пунин мельком касался ее взглядом и произносил свой суд.

Когда мы вышли, я сказал Пунину, что в мастерской он был как в своем царстве. Он ничего не ответил, но улыбнулся чуть самодовольно.

ГЛАВА 2

Египтолог привез с собой несколько книг, среди которых была латинская грамматика. Узнав об этом, я захотел изучить латынь и взялся за дело с большим рвением. На почве изучения латыни я познакомился с австрийским студентом какого-то богословского факультета. Он с готовностью стал снабжать меня латинскими богослужебными текстами с более или менее явным намерением просветить меня в католичество.

Тогда же по приглашению Николая Петровича я несколько раз приходил к нему в общежитие врачей. Оно было в доме напротив Больничного барака, в отдельном помещении, куда нужно было спуститься на несколько ступенек ниже уровня земли. Оказалось, Николай Петрович решил помочь мне познакомиться с порядками жизни православных. Для начала под его диктовку я записал "правило", т.е. набор молитв и псалмов для ежедневного чтения. Было нечто общее между Николаем Петровичем и австрийским студентом и во внешнем, и во внутреннем облике. Оба отличались худобой и каким-то упрямым религиозным напором, который в моем представлении ассоциировался с образом боярыни Морозовой. Для пользы занятий латинским языком я одновременно с церковно-славянскими текстами, которые давал мне Николай Петрович, выучивал те же тексты по-латыни, получая их от австрийского студента.

Поскольку общежитие врачей находилось в нескольких шагах от Хоздвора, я встречался с Николаем Петровичем, отлучаясь с электростанции во время дневного дежурства. Однако вскоре мы разошлись во мнениях по одному вопросу, и наши встречи прекратились.

В том же общежитии врачей немного позже врач-дантист из немцев устроил большое чаепитие. Собрались все, кто работал в Санчасти, и был приглашен Карсавин (возможно, цель всей затеи была в том, чтобы его пригласить), а вместе с ним попал туда и я.

Когда хозяин спросил, какой крепости профессор любит чай, Карсавин сказал: "Без ограничения крепости", и в его стакане крепчайшую заварку не разбавили кипятком. Присутствующие разговаривали между собой более или менее бессодержательно. Карсавин потихоньку пил свой черный чай и молчал. Среди собравшихся здесь он, по-видимому, чувствовал себя не вполне на своем месте. Когда чаепитие закончилось, я проводил Карсавина в его палату.

Дантист был красивый лицом, крупный ростом и весьма обходительный человек. Он был хороший специалист в своем деле, лечил зубы лагерному начальству и благоденствовал. Мое любопытство дантист привлекал тем, что он был масоном.

О масонах я, по существу, ничего не знал. Книг для того, чтобы почерпнуть интересующие меня сведения, не было, и мне пришлось удовлетворять свой интерес обычным для лагеря изустным путем. Когда я попросил Карсавина рассказать о масонах, этот вопрос был ему, видимо, неинтересен, он ответил очень кратко.

– Общество масонов – тайное. Поэтому о них известно сравнительно мало. Судя по их проявлениям в общественной жизни, в их деятельности главенствуют политические мотивы. Представления о едином центре, будто бы руководящем мировой масонской организацией, явно преувеличены. Вероятнее, что отдельные масонские ложи имеют местное значение, и если есть между ними связь, то довольно неопределенная и слабая. Их тайное учение, судя по нарочито таинственным обрядам, лишено религиозной глубины, тяготеет к атеизму и, в общем, не вызывает интереса.

Но я хотел услышать именно о тайном учении. Не удовлетворившись таким кратким, хотя и реалистичным ответом, я пошел к Николаю Сергеевичу. В тот год погода прояснилась, и когда мы прогуливались по Вахтенной улице, Николай Сергеевич щурился на солнце, хотя держал по своему обыкновению руки, как в муфте, в рукавах бушлата. Рассказ Николая Сергеевича о масонах был пространен, обстоятелен и экзотичен.

Тайное общество масонов происходит от рыцарского ордена тамплиеров, который был основан в Иерусалиме французскими крестоносцами. При короле Филиппе IV руководители ордена, имевшие резиденцию в Париже, были обвинены в том, что, отпав от христианства, они сделались приверженцами сатанического культа Бафомета. Это имя этимологически выводится из имени Магомет,

но означает Владыку тьмы. Все видные тамплиеры были арестованы, великого магистра Жака Моле сожгли на костре, а уцелевшие тамплиеры ушли в подполье, приняв название масонов. Преемственность названий очевидна: *temple* – храм, *maison* – дом.* Между прочим, поклонение Бафомету – не фикция. Как говорят, в петербургской квартире одного из масонов еще в двадцатых годах нашего века была бронзовая фигура Бафомета, изображавшая двуполое существо: верх женский, низ мужской. Руки подняты вперед ладонями, на которых надпись: на одной *dis*, на другой *solve* (*dissolve* – разрушай). Организация масонов имеет многоступенчатую структуру. В тайное учение посвящаются, вероятно, только лица высших степеней. Наш немец-дантист из мелких, не выше какой-нибудь седьмой степени, его спрашивать бесполезно, он сам ничего не знает. Основная цель масонов – низвержение христианской церкви ради владычества над миром. Они выступают с социально-прогрессивными лозунгами. В Европе не было, кажется, революционного движения, участниками которого не объявились бы масоны. Французская революция – их рук дело. В России все видные декабристы были масоны. Есть сведения, что в конце девятнадцатого века масонская верхушка слилась с организацией сионистов, у которой те же цели – низвержение христианства и мировое владычество. Теперь всем заправляют "старички". Методы их деятельности описаны в известных "Протоколах сионских мудрецов" Нилуса.**

– Некоторые сведения дошли, – сказал Николай Сергеевич, – из актов инквизиционных процессов. Но главный источник – это признания масонов-конвертистов, т.е. тех масонов, которые обратились в христианство. Ваш знакомый епископ Яворка, кажется, занимался такого рода делами.

С епископом Яворкой я к тому времени был знаком доста-

---

* Слово "масон" (от франц. – maçon) означает "каменщик", "строитель" и со словом maison связано лишь косвенно.

Вопрос о времени появления и происхождении общества масонов до сих пор не выяснен окончательно (есть основания полагать, что английские масонские ложи существовали уже в XV веке). Связь масонов с тамплиерами; исповедание первыми или вторыми сатанизма; низвержение христианской церкви в качестве основной цели масонов – суть легенды, сложившиеся вокруг Общества. (Прим. ред.)

** Ссылки на "Протоколы сионских мудрецов" в качестве источника информации так же, как и опирающиеся на них обвинения против масонов и сионистов, – целиком на совести Николая Сергеевича. (Прим. ред.)

точно, чтобы пойти к нему с просьбой рассказать о масонах.

Яворка сказал, что общество масонов основано в восемнадцатом веке английскими архитекторами, которые надеялись с помощью влиятельных лиц добиться финансирования своих проектов. Впоследствии это общество ассимилировало идеи социального переустройства и вместе с этими идеями распространилось в других странах.

Я спросил, не свидетельствует ли близость слов *temple* и *maison* о происхождении масонов от тамплиеров.

– Связь как раз обратная, – сказал Яворка, – исходя из близости этих слов, масоны вывели свое происхождение от тамплиеров.

Вопрос, таким образом, получал трезвое и прозаическое объяснение. Каким, однако, стало мне интересно, представится в этом свете тайное учение масонов? И я спросил, правда ли, что масоны исповедуют сатанизм. В этом пункте меня ждал сюрприз.

– Это не исключено, – был ответ.

Яворка, действительно, какое-то время занимался конвертистами из масонов. Один из них передал ему пачку документов, на которых была печать с изображением сатаны. Но что было в бумагах, Яворка сказать не мог, т.к. при виде этой печати он, не читая, бросил бумаги в огонь.

Если Яворка, действительно, не прочитав, бросил бумаги в огонь, значит, при виде изображения сатаны на печати его охватил суеверный ужас.

Вот что меня удивляет и всегда удивляло. Уверенность в существовании диавола имеет для людей значение не меньшее, чем вера в Бога. Люди так цепко держатся за эту уверенность, так, можно сказать, дорожат ею, что нет никакой возможности убедить их в том, что Бог есть действительность, а диавол – миф. "Нет никакого диавола и не может быть", – так сказал я Николаю Петровичу в том разговоре, после которого мы разошлись.

– Да вы говорите, как настоящий атеист, – сказал мне Николай Петрович.

Я в ответ сослался на Карсавина. Вера в бытийность зла есть отголосок манихейства. Точка зрения, которая допускает, что зло воплощено в противостоящем Богу личном бытии, – такая точка зрения, как бы она себя ни выражала, повреждает Божество, отри-

цает его абсолютность. Есть злые люди, есть злые дела, есть общественные силы, причиняющие зло. Есть наше и мира природное несовершенство, есть животные начала в личности человека. Но нет и не может быть зла, воплощенного в личном бытии. В абсолютном смысле зло есть ничто.

– Не буду оспаривать мнение Карсавина, – сказал Николай Петрович, – но существуют и другие мнения. Считают, например, что отрицание диавола есть опасное искушение ума, предсказанное нам самим диаволом. Сам диавол говорит нам: "меня нет", чтобы тем вернее уловить наш ум.

– А мы с вами, между прочим, оказались хитрее диавола, разгадав его хитрость, – сказал я, – не гораздо ли вероятнее, что эта мнимая уловка диавола есть религиозная мистификация, посредством которой затаившийся в нашей религиозности атеизм толкает ее в абсурд? Может быть, в этом даже выразилась тайная сущность атеизма, которая состоит в том, что не диавол, а Сам Бог говорит о Себе: "Меня нет", чтобы через атеизм привести нас к Себе? И то, что атеизмом уничтожается вера в силы тьмы, не есть ли положительная христианская задача атеизма?

Мгновение Николай Петрович смотрел на меня большими глазами.

– Ну, если вы так считаете, – сказал он, – нам с вами больше не о чем говорить.

Пунин, которому я рассказал об этом разговоре, выразил мне свою солидарность.

– Очень недурная мысль, – сказал он, – даже просто превосходная мысль. Атеизм означает, стало быть, что Бог играет с нами в прятки. А нужен атеизм для нас как некое очистительное средство. Когда он сделает свое дело, все поймут, что пора расстаться с надоевшей сказкой будто бы Бога нет.

ГЛАВА 3

В ясную погоду, когда я приходил в Полустационар, Карсавин одевался и мы шли гулять. Местом наших прогулок обычно была тропинка между стеной Больничного барака и насыпью каменного угля. Длина тропинки, равная длине насыпи, была в полсотню шагов, и мы ходили по ней взад и вперед. Под ноги попадали скатившиеся с насыпи куски угля. Одним концом тропинка упиралась в Хоздвор, и здесь был выход на Вахтенную улицу, а с другой стороны она кончалась у бокового крыла барака, где раньше помещался Карантин. Здесь открывался вид на проволочное ограждение и дальше – на тундру, где смотреть было не на что. Карсавин называл ее безвидной землей. Зато небо в хорошую погоду отличалось необыкновенной красотой, особенно когда солнце было на закате. Еще отдельные лучи прорезали облака, которые окрашивались в густые, насыщенные цвета от оранжевого до зеленого и темно-синего, а на небе уже светила Вечерняя звезда своим ясным голубоватым светом. Воздух здесь чист и прозрачен.

Карсавин шел своей лагерной походкой и о чем-нибудь говорил. Тема разговора каждый раз определялась как-то сама собой.

Несколько раз на наших прогулках Карсавин говорил об основах христианского учения.

Бог един и троичен. Это значит, что Бог открывается нам как абсолютная Личность, единая и всегда равная себе, тройственная же в своем самосознании, или, правильнее, в своем самопознании. Такая тройственность усматривается непосредственно, хотя и не очень отчетливо, в нашем личном самосознании.

Я как познающий (сознающий) себя – всегда вне познания и непознаваем. Поскольку же я себя знаю, я сам – всегда свой объект, знаю себя объективно существующим. Каждое из этих двух "я" – один и тот же "я". Этим утверждается полное равенство первого и второго, но нисколько не уменьшается их взаимное противостояние. В том, что познается объект, необходимо познается и непознаваемый субъект, но именно и только – как непознаваемый. Зная себя в своих проявлениях, всегда разных и всегда новых и

непредсказуемых, я могу усмотреть свое начало и основание именно в непознаваемости, или, иначе, в своей неизменности. Чтобы я был всегда самим собой, через мою творящую новизну должен просвечивать я-тот-же-самый. Этим самосознающее себя "я" раскрывается как тройственное, не теряя при этом, конечно, единственной личности. Я живу движением, но жив неподвижностью. Я сокровенный и явный, в явности же своей сразу и новый и тот-же-самый, и потому тройственный, есмь один я, как сознающая себя личность. Все сказанное – не какая-либо теория, а прямое описание факта самосознания. Однако триединство эмпирической личности опознается слабо. Если же мы восходим мыслью в абсолют и мыслим каждый момент самопознания в совершенной и полной определенности, мы усматриваем тройственное единство Бога. В абсолютной полноте божества всякое различие мыслится только в личном значении. Поэтому и говорим: Отец, Сын, Св. Дух – три Лица, или Ипостаси, которые есть один Бог. Все это имеет самое ближайшее значение для нас. Ошибкой было бы видеть в догме некое отвлеченное знание о Боге. Мысля Бога триединым, я мыслю Его, как Он Сам мыслит Себя. Мыслить абсолютное – значит иметь предметом само абсолютное. Поэтому это есть не что иное, как познавательное причастие Богу.

На одной из прогулок по нашему ущелью Карсавин сказал мне, что написал комментарий к молитве "Отче наш", только не по-русски, а по-литовски. Я сказал, что комментарий к "Отче наш" – это крайне интересно, но как быть той части читателей, которые, подобно мне, по-литовски не читают?

– Переводить самого себя я не буду, – сказал Карсавин, – но постараюсь, чтобы интересы русских читателей не пострадали.

Некоторое время спустя Карсавин стал писать русский комментарий к Молитве Господней, а пока писал, говорил, как обычно, на тему, которая была в работе.

В Господней Молитве мы вместе с Христом исповедуем наше Богосыновство. Не иносказательно говорим мы "Отче наш", а буквально заявляем себя сынами Бога. Нас не должна смущать наша тварность и наше ничем не преодолеваемое несовершенство. Христос знал, чему учил.

Бог творит человека затем, чтобы человек свободно от Него родился и был принят в единство Сына Божия.

Что же такое – рождение Сына и что такое – творение? Бог Отец не охватывается никаким определением. Все, что открывается, – открывается в Сыне. Рождение есть отъединение Сына, но сразу же и разъединение Сына в Себе Самом, раскрывающее Его как Логос, как всеединство, как самопознание, которое есть и познание Отца. Разъединение есть смерть. Но божественная смерть – это Божье творчество, она есть жертва Собою и самоотдача Себя другому. Вместо Сына и для того, чтобы стать Сыном, свободно из ничего творится человек. Надо понять, что значит "свободно". Это значит – никакая материя и даже "ничто" не предшествует тварному бытию, иначе оно не было бы свободным и вообще не могло бы быть. Твари предшествует только Творец, но имя Творца определяет не то, как он относится к тварям, а как они относятся к Нему: познают в Нем Творца, в себе же – тварь. Однако теперь абсолютно полагают свою производность, а потому и начало свое в ничто, и самое возможность быть лишь через освоение божества. Смерть Бога как Его творчество означает, что сущий Бог всею действительностью Своей обеспечивает действительность Своего же становления Самим Собой. Но становящееся Богом тем самым не Бог, а творимый Богом мир и человек. Отношение Бога к человеку есть творение как прерыв в самом Богобытии, бесконечный всею бесконечностью Божества. Поэтому несовершенство наше непреодолимо, ад – вечен. Однако сама существенность нашего несовершенства, его действительность, означает, что Бог, воплощаясь в несовершенного человека, делает несовершенство нашего бытия фактом Своего бытия. Через прерыв явлена непрерывность. Несовершенный, я уже соединяюсь с Христом в своем самосознании, которое в истине своей есть самосознание Его ипостаси. Богочеловек – сама Божья ипостась, которая осуществляет единство Своего Божества и тварности и сознает и первую, и вторую как Себя самое.

В другой раз, когда с нами был Пунин, Карсавин высказал такую мысль.

Собственно, мир начинает быть только Боговоплощением. Поэтому рождение Христа онтически, т.е. в отношении бытия, представ-

ляет собой центр истории мира. История же развертывается от этого центра вдоль оси времени сразу в обе стороны – и в будущее, и в прошлое, хотя для нас она и представляется движением только в одну сторону, всегда из прошлого в будущее в хронологической последовательности.

Когда Карсавин ушел к себе в Полустационар, я пошел с Пуниным проводить его к бараку. Вечерело. Мы шли медленно, т.к., сокращая путь, шли по кочкам, а не по протоптанной дороге. Я спросил Пунина, не показалась ли ему странной эта идея Карсавина.

– Что-то похожее, – сказал Пунин, – высказано в книге Хлебникова "Доски судьбы". Теперь это очень редкая книга. По мнению Хлебникова, в истории наблюдается симметрия. Каждому событию можно указать соответствующее ему антисобытие.

Пунин понял идею Карсавина в смысле симметричности истории относительно рождения Христа. Мне это сопоставление показалось сомнительным. В симметрии событий и антисобытий была какая-то фантастика, тогда как в идее Карсавина была сверхприродная существенность.

Все, что говорил Карсавин, для меня было ново, неслыханно, удивляло объемностью понимания и какой-то неисчерпаемой осмысленной связностью. Однажды был разговор, короткий и как бы между прочим, значительность которого я не мог тогда себе уяснить, но сам разговор хорошо запомнил.

День был серый, промозглый, холодный, но мы, тем не менее, пошли погулять. Мы ходили по нашей тропинке, перешагивая через черные лужи. Из прошлых разговоров я усвоил, что человек, возникший из ничто, свободно, захотел несовершенства и Бог допустил это (включая и нынешнюю отвратительную погоду), т.к. не мог поступить иначе ради нашей свободы.

– Так получается, если смотреть по восходящей, – сказал Карсавин, – а в строгом смысле невозможно, чтобы тварь хоть чем-то ограничивала Бога, даже своей свободой. Как возможно несовершенство? Этот вопрос действительно трудный, но ответ все же есть. Нельзя думать, будто бы Бог творит нечто меньшее Себя. Творимое Богом сразу Богоравно, совершенно, свободно и прекрасно. Совершенство онтически прежде несовершенства, обратного

отношения быть не может. Значит, совершенный человек ради самоотверженной любви к Богу свободно полагает свое несовершенство как признак своей тварности, как вечное в самом Богоравенстве неравенство твари ее Творцу.

Такой ход мысли показался мне рискованным. Как же та́к? Все – одна любовь, в которой стираются все моральные понятия, и грех, утрачивая свою отрицательность, становится чем-то почти положительным?

– Совсем нет, – сказал Карсавин, – этой мыслью моральные понятия не стираются. Именно в ней, и даже только в ней, они получают абсолютное основание. Если мы несовершенны только по слабости, то в чем наша вина? Все спишется на слабость, немощь и т.п., а Бог представится деспотом, который мог не допустить, но допустил, да еще карает за это. Только абсолютной и совершенной воле подобает и абсолютная же ответственность.

Летом того же года закончился срок Гавронского. Он собирался ехать в Одессу, где у него были родственники. Прощаясь, Гавронский обещал Пунину прислать посылку с лимонами, т.к. Пунин любил лимоны, а получение посылки послужило бы, кроме того, знаком, подтверждающим благополучное возвращение Гавронского домой. А в этом последнем, т.е. в благополучном возвращении, никто из нас, по правде говоря, не был вполне уверен. Недели две после выхода Гавронского мы ждали, не вернут ли его обратно. Бывали случаи, когда после окончания срока человека через некоторое время после выхода из лагеря возвращали с новым сроком в тот же лагерь. Судьба Гавронского была другой. В лагерь его не возвратили, но и посылка от него не приходила.

– Вырвался человек на свободу и обо всем забыл, – сказал о нем Пунин.

Потом он раскаивался в этих словах. Не помню, каким образом, вероятно, от знакомых через знакомых и с большим опозданием, мы узнали, что Гавронский приехал домой и умер, прожив дома после двадцатипятилетнего заключения меньше месяца.

После комментария к Молитве Господней Карсавин стал писать

комментарий к Символу веры. И опять тема, которая была в работе, сделалась темой разговора на наших прогулках.

Определение Символа веры на Вселенских соборах – это коллективное заявление и осмысление содержания веры, которое происходило в острых спорах и в атмосфере накаленных страстей. Символ веры – это не просто декларация о религиозной принадлежности, а исповедание, выражение истины бытия. С наибольшим трудом было достигнуто согласие в вопросе единосущия Сына и Отца. Отрицание единосущия или подмена единосущия (омоусиос) близким по звучанию подобосущием (омоюсиос) делает Сына либо творением, либо эманацией. Тогда Сын не обладает всей полнотой Божества, не абсолютен и является Богом только по имени. Тогда Бог как таковой полностью внемирен, а удел человека – безысходная тьма ограниченного или даже иллюзорного знания и бытия. Надо понять – это не спор о словах, который будто бы ничего не меняет в нашей жизни.

В определениях Символа веры слово берет на себя задачу выявлять определенность абсолютной действительности. В зависимости от того, какими будут эти определения, такими будут внутренние направляющие, которые формируют общественную жизнь, ее задачи, ее мораль, ее ценность и самую ее реальность. Ведь когда человек сосредоточен на том, чтобы найти определения веры, к этому привлекаются не только формальные способности, а весь человек, значит, и те внутренние начала, деятельность которых формирует практическую жизнь.

В Боге различение Отца и Сына является полным, и поэтому, во-первых, основанным на равенстве, т.к. неравенство означало бы поглощение одного другим, несамостоятельность и несуществование другого, а во-вторых, оно является законченным, доведенным до конца, до исчерпания, а потому заново выявляющим единство. Непрерывная личная самоотчужденность Бога, являющая себя через прерыв (т.е. через рождение Сына и творение), есть Бог в ипостаси Св. Духа.

В Никео-Константинопольском Символе член о Св. Духе читается: "И в Духа Святаго... Иже от Отца исходящего". В Западной церкви примерно в IX веке утвердилось измененное чтение (знаменитое "Филиокве": ("Иже от Отца и Сына исходящего") *Qui ex Patre Filioque procedit*. Католики в этой формулировке видят спе-

циальное выражение равенства Первой и Второй ипостасей, но не замечают, что этим ослабляется различение этих ипостасей и принижается Третья ипостась. Если Отец и Сын имеют одинаковое ипостасное качество, определяющее "исхождение" Св. Духа, то в самом Св. Духе этого качества, очевидно, не имеется. Определением об исхождении от двух разрушается смысловая основа догмы: тождество абсолютной личности являет себя ч е р е з различение, но ведь не из различения. "Филиокве" представляет собой не что иное, как скрытую тенденцию в сторону монотеизма: ограничивается свобода божественного единства быть сверхъединством и ослабляется его тройство. Католицизм этим как бы принимает предохранительные меры против грядущего атеизма: ослабляет в себе начало сверхрелигии, чтобы ее движение было не более чем асимптотическим приближением к пределу, где должно осуществиться ее самоотрицание.

Когда комментарий к Символу веры был написан, Карсавин отдал рукопись мне. Я отнес ее в свой барак и, не имея надежного тайника, спрятал ее от посторонних глаз на первое время под свой матрас.

ГЛАВА 4

Теплым и солнечным днем я шел от Хоздвора по Вахтенной улице, направляясь в столовую, т.к. было время обеда. У фасада Больничного барака я увидел одиноко сидящего Карсавина. Возле него навалом лежали деревянные щиты, которые служат для устройства нар. Несколько окон в Полустационаре глядели пустыми прямоугольными дырами, из них были вынуты рамы, чтобы удобнее было выносить спальные щиты на улицу. Карсавина посадили сторожем при этих щитах. Он сидел здесь, наверное, уже часа полтора и устал от этого сидения, хотя ему предстояло сидеть там еще несколько часов. В этот день в Полустационаре морили клопов. Все нары были разобраны, щиты вынесены, и через окно было видно, что в помещении от нар остались одни крестовидные стояки, которые несколько человек поливали кипятком из чайников. Я присел возле Карсавина. Те из обитателей Полустационара, кто физически был покрепче, приходили за щитами и по одному волокли их туда, где за бараками был пустырь. Там в огромном, стоявшем на огне чане кипела вода, и каждый щит на несколько секунд погружали в кипяток. За всем этим, чтобы делалось, как должно, присматривал профессор Алексеев. Мне было хорошо известно, как морят клопов, такое мероприятие периодически проделывалось по всему лагерю. Способ уничтожения насекомых был примитивным, но радикальным.

Летом столовая была устроена под открытым небом. Площадку между водокачкой и бараком, где столовая помещалась зимой, обнесли символической оградой, внутри которой расставили столы и скамьи. Кто-то сказал: совсем как кафе на площади Святого Марка в Венеции.

По пути в столовую я встретил Василенко, который с каким-то недоброжелательным удовольствием в голосе сказал мне, что знает новость, которую я, наверное, еще не слыхал: "Пунина пристроили к работе".

— Его не должны заставлять работать, — сказал я, — не полагается по возрасту.

Василенко ответил, что никто и не заставлял. Пунин сам захотел быть при общественно полезном деле и выговорил себе место дневального при столовой по выдаче ложек. Мера общественной полезности этого дела остается неясной, такое место, кстати, больше подошло бы человеку, которому нужно подкормиться в столовой, в чем сам Пунин не нуждается.

Ограда летней столовой имела вход, возле которого был столик с двумя ящиками для алюминиевых ложек. За этим столиком я, действительно, увидел Пунина. Он сидел очень прямо, не касаясь спинки стула, как современные люди не сидят, и, помаргивая переносьем, хмуро смотрел, чтобы входящие брали ложки из одного ящика, а выходящие клали их в другой. Когда я спросил, зачем он здесь, Пунин нехотя ответил, что ему надоело, чтобы на него смотрели как на праздно живущего барина, поэтому он выбрал себе работу по силам, но теперь все смотрят на него с таким разнообразным удивлением, что, кажется, ему лучше вернуться к прежнему образу жизни.

Барак, в котором размещалась наша бригада, среди бела дня подвергся внезапному обыску. Спрятанная под матрасом рукопись комментария к Символу веры была обнаружена и конфискована. Меня при этом в бараке не было. Я отнесся к утрате рукописи сравнительно легко и ожидал такого же отношения к этому и со стороны Карсавина, т.к. не сознавал еще ценности и невоспроизводимости написанных Карсавиным в лагере работ. Встретившись с ним, я спросил, не сможет ли он еще раз написать комментарий к Символу веры?

— Зачем? — удивился Карсавин.

Я объяснил, что переданная мне рукопись изъята при обыске и вернуть ее невозможно. Он ничего не сказал, но лицо его ясно выражало, что сохранение рукописи было моей заботой, а утрата ее — моя оплошность.

Ни восстанавливать, ни писать заново подобный комментарий Карсавин не стал.

Впоследствии, уже после смерти Карсавина, я стал переписывать

его рукописи каждую по нескольку раз, чтобы увеличить вероятность их сохранения. Ведь так же действует и природа: лучше сохраняется тот вид, который активнее размножается.

Переписывая, собственному почерку старался придать форму почерка Карсавина и вслед за ним придерживался соблюдаемого им правописания с буквами ять, фита, "i" с точкой и др. Отчасти я это делал из своего рода пиетета в отношении Карсавина, отчасти же вполне сознательно подражал ему, полагая, что подражание может помочь внутреннему созвучию и лучшему уяснению написанного.

Я давно не был у Галкина и, когда, наконец, пришел к нему, то застал его сидящим на своей постели в позе будды в обществе окружавших его собеседников. Галкин говорил что-то, как обычно, помогая себе руками, и все окружавшие его тоже говорили и жестикулировали. Я остановился на расстоянии, колеблясь, не лучше ли мне уйти, чтобы не помешать, но Галкин, увидев меня, стал махать рукой, чтобы я подошел, а перед своими собеседниками извинился, сказав, что к нему пришел гость, с которым он хочет поговорить. И они послушно стали расходиться, некоторые продолжая говорить между собой, а некоторые – бегло взглянув в мою сторону. Один из них коротко, но изучающе посмотрел на меня лучистым недобрым взглядом. Кто это был, я не обратил внимания.

Когда я сел рядом с Галкиным, он сказал мне:

– Вы теперь появляетесь так редко, словно дойти до меня не ближе, чем доехать из России в Израиль. Впрочем, знаю вас. Вы пасетесь на лугах, где для вас есть трава, а на моем лугу для вас, верно, ничего уже не осталось.

– Не прибедняйтесь, – сказал я, – на вашем лугу, сколько ни съешь, что-нибудь все равно вырастет заново.

Моя маленькая лесть пришлась кстати, и Галкин охотно стал читать стихи, которые написал, пока мы не виделись.

ГЛАВА 5

К этому времени в нашем лагере все установилось, созрело до типовой законченности и внешне благоустроилось. Бараки и домишки, подчиненные и подправленные, стали, наконец, все пригодными для жилья. Число людей, населявших лагерь, хотя и колебалось несколько, в среднем больше не увеличивалось, сколько привозили к нам вновь, столько же примерно и увозили. Отпала нужда в новых жилищах, поэтому занялись строительством общественных и подсобных помещений. На пустыре в дальнем конце лагеря стали строить новое здание КВЧ – по какому-то вычурному проекту в виде круглого цирка с конической крышей.

Строительные новшества коснулись и нашего Хоздвора. Для электростанции, вместо прежнего сарайчика, выстроили просторное помещение с большими окнами. Одновременно Хоздвор обнесли забором из колючей проволоки со входом через будку, где посадили сторожа. Это, как сказал начальник электростанции, необходимо было сделать, чтобы никто не смог швырнуть в окно электростанции какой-нибудь железкой, которая, попав на контакты, вызвала бы замыкание. Мне такая мотивировка показалась абсурдной, однако начальник был убежден, что всегда найдется либо вредитель, либо псих, способный на диверсию, которую поэтому надо предотвратить.

После всех этих нововведений Хоздвор стал называться Технической зоной, и Пунин, как посторонний, уже не мог навещать меня.

К началу осени похолодало, иногда падал снег, иногда – дождь. Пасмурным осенним днем я шел к Карсавину. Небо скрывали низкие облака, цветом похожие на грязный снег. Из этих небесных сугробов сыпался мелкий дождь.

В низком помещении Полустационара было почти темно, т.к. окна в пасмурную погоду давали мало света, а электричество днем не зажигали. Однако я знал, где место Карсавина, и, войдя, сразу нашел его взглядом. Карсавин, как и все здесь, сидел в одном белье:

в бараке было тепло. Увидев меня, Карсавин помахал рукой, давая знать, что сейчас выйдет. Он встал, пригибая голову, чтобы не стукнуться о верхние нары, расправил на постели одеяло и пошел в дальний угол барака к вешалке за верхней одеждой. Мне было видно, как он взял ватный бушлат и, на ходу изловчаясь натянуть его на себя, медленно шел по узкому проходу, пошатываясь и переступая через торчащие с нар ноги.

Погода к прогулке не располагала, и мы вышли постоять в тамбур. В этой узкой защищавшей вход с улицы пристройке было оконце без стекла. Карсавин закурил и в задумчивости смотрел через оконце куда-то вдаль, где за проволочным ограждением была застланная туманом тундра.

Карсавин стоял ко мне боком, держа сигарету в руке. Дымок от сигареты, поднимаясь, обтекал его бороду и лицо. Сквозь прозрачную бороду был виден профиль его подбородка, изгиб линии которого производил почему-то неожиданное впечатление, напоминая мне очертания нежного нездешнего цветка. Время шло, а Карсавин все смотрел и смотрел неподвижным взглядом как бы мимо всего видимого. Это был единственный раз, когда в его глазах я видел выражение горькой отрешенности и отсутствия надежды. Разговора в этот день не получилось.

Но и в другие дни, когда из-за непогоды мы, вместо прогулки, выходили в тесный тамбур, где мимо нас то и дело кто-нибудь проходил, топая неуклюжими ботинками и хлопая дверьми, поговорить в такой обстановке, по существу, не удавалось, и встреча сводилась к тому, чтобы некоторое время постоять рядом.

Примерно к середине сентября я пошел в амбулаторию на прием к Володе Якубичу и попросил, чтобы меня поместили в Полустационар, ссылаясь на боли в раненой ноге и на потребность в отдыхе по общему самочувствию.

Обычное для полноправных граждан право на отдых на нас не распространялось. Но по усмотрению врачей давали оздоровительный отдых из соображений трудовой профилактики. Под углом зрения этого неписаного правила моя просьба была удовлетворена. Я рассчитывал пробыть в Полустационаре недели две, но мотив личного знакомства сработал в мою пользу, выписывать меня из

Полустационара врачи не торопились, и я пробыл там более месяца.

Сперва меня поместили на верхних нарах в темном углу. Однако на четвертый день мне была уготована удача сверх всякого ожидания. При очередной выписке из Полустационара выбыл сосед Карсавина, и я, не медля, занял освободившееся место. Более месяца, пока меня держали в Полустационаре, я жил возле Карсавина, отделенный от него только узким проходом. Мы могли разговаривать лежа, могли разговаривать сидя, причем настолько близко, что соприкасались коленями. Мы могли разговаривать досыта и в любое время – и утром, и днем, и вечером.

Но разговаривали, в общем, мало и все как-то отрывочно. Карсавин чувствовал себя нездоровым и больше лежал, иногда впадая в дремоту. По его словам, самочувствие его ухудшилось с тех пор, как он перестал выходить на свежий воздух и ему приходилось жить постоянно в атмосфере чужих дыханий и испарений.

Зато вокруг нас разговаривали беспрерывно. Можно было услышать весь набор типичных для лагеря высказываний.

– Нас кормят негодными продуктами потому, что лагерь снабжается в счет госпоставок, и начальство, получив взятку, принимает от поставщика всякие отбросы.

– Лагерные помещения строят специально с заниженной кубатурой, чтобы мы скорее померли.

– Разрабатывается новая конституция, по которой нам будет амнистия.

– Никакой амнистии для нас не будет. Амнистии бывают только для одних уголовников.

И т.п. и т.п.

– Ну, и тоску же несут, – сказал я, наслушавшись этих разговоров.

Карсавин согласился, что – тоску. Вернее, владеющая людьми тоска в их разговорах сама себя выказывает. Не такова ли жизнь повсюду? Она вечно хочет самой себе рассказывать о себе самой. Это – никогда не умолкающее самовыражение бытия. И никуда не денешься, хотя от этой бесконечной говорильни временами болит голова.

Тремя годами позднее, освободившись из лагеря, я бродил в положении безработного по Инте и встретил профессора Алексеева, который был освобожден раньше меня и уже успел обосноваться.

Он пригласил меня к себе, радушно угощал чаем и моченой брусникой и, между прочим, сказал, что когда я попал в Полустационар, он нарочно освободил для меня место возле Карсавина.

Не исключено, конечно, что это было сказано для украшения разговора.

В тот период, к которому относится мое пребывание в Полустационаре, я интересовался историей Древнего Востока. Кое-что по этому вопросу я узнал, прочитав книги Тураева, Струве, Авдиева, которые здесь имелись на руках, а также читая Библию и занимаясь, хотя недолго, древнееврейским языком. Обстановка лагерного общежития мне была привычна, и ни человеческая толчея, ни шум вокруг не мешали заниматься своим делом. В результате этих занятий я сделал два научных открытия.

Первое – о происхождении алфавита. Мне пришла мысль, что алфавит появился не как изобретение нового способа письменности, а выделился потому, что у финикиян алфавитный ряд имел значение числового ряда. Иероглиф, обозначавший число, сделался буквой благодаря склонности семитических народов воспринимать слово в значении числа благодаря мистической значительности числа, как это видно в числовых манипуляциях каббалистики. Подтверждение этой идеи я видел в том, что алфавитный ряд от народа к народу всегда сохранялся в неизменном порядке, совпадающем с порядком числового ряда, и каждая буква сохраняла неизменное же числовое значение. Алеф, Альфа, аз – везде единица.

Вторая идея относилась к библейской Песне песней. Если прочесть ее не символически и не поэтически, а в точном буквальном значении, то получится текст, похожий на текст культовой мистерии, где разные группы участников произносят свои реплики, одни – от имени женского божества, другие – от имени мужского. Известно, что во времена Соломона в Иерусалиме был возобновлен культ Ашторет. Почему бы не предположить, что в священные книги иудеев был внесен, хотя и подвергшийся позднее редакционным изменениям, культовый текст мистерии Ашторет или родственного ей женского божества?

Карсавин к моим открытиям отнесся прохладно. Связь алфавитного ряда с числовым давно известна и навряд ли проливает свет

на их генетическую зависимость, которая может быть и обратной. Еще менее вероятна гипотеза, будто бы Песнь песней может оказаться текстом неиудейского культа. О Песне песней разных гипотез высказано весьма много, и ничто не изменится, если одной гипотезой станет больше.

Утешение в своих авторских чувствах я нашел у Египтолога, который сказал о моих догадках, что они любопытны и не исключено, что могут оказаться верными.

О разговоре с Египтологом я сказал, между прочим, Карсавину. Он пожал плечами. Существо высказанных им возражений, пояснил он, относилось не к возможной правильности этих гипотез. Допустим, они верны. Для того, чтобы обосновать их, потребуется много сил и времени. И что же? Знание обогатится еще одним-двумя фрагментами. Между тем, принципиальная задача состоит как раз в преодолении фрагментарности. Конкретную историю нужно увидеть в свете метафизики, способной осмыслить весь исторический процесс. Карсавин сказал, что собирается написать работу в этом духе. Название для нее он уже придумал: "Об апогее человечества".

Знание обосновано в Иегове и в его всеединстве, – говорил Карсавин, – общее дано в единичном, иначе знание было бы невозможным.

*

Каждый момент личности в своей качественной единственности есть вместе с тем символ всех других ее моментов. Поэтому в символах и притчах истина объявляет себя не менее полно, чем в прямой высказанности, определенность которой отрицает ее другие выражения.

*

Знание не отрицает тайны, но видит в ней то, что зовет к постижению и постоянно постигается, являясь в пределе постижением Богобытия. Удивление перед разными "тайнами" всегда оборачивалось вульгарным агностицизмом, хотя бы он и наряжался в понятия иррационального – вне- или сверхразумного.

*

Надо помнить о глубинном, первичном, ускользающем от внимания единстве знания и бытия. Например, мы говорим: мир был всегда. Да, мир б ы л всегда, но п о с л е того, как мы его познали. Весь свет знания концентрируется на б ы л, а "после" (в котором вся соль отношения между знанием и бытием) уходит в тень, совершенно исчезает там.

Наше знание о бытии есть знание бытия о себе самом. "О себе" – значит, имеющее личный характер по отношению ко всему объему бытия. Это знание имеет абсолютную определенность. Оно не только имеет значение знания о бытии, оно имеет значение самого бытия. То, что нами познается, тем самым сразу есть и было всегда. Всегда было собственной своей силой, не как возникающее из знания, а как предшествующее знанию, но вместе с тем только через знание и в силу знания.

*

Наше знание ограничено, поскольку мы несовершенны. До тех пор, пока страшусь смерти, пока не имею любви, зовущей к всецелой самоотдаче, мысль не в состоянии вобрать в себя полноту бытия. Умрем – все узнаем.

Если выдавался день посветлее, мы выходили погулять. Однажды, когда мы вышли, я сидел на скамейке, а Карсавин для разминки прохаживался взад и вперед. Не помню, с какой стати я заговорил о традиционной церковности, которая держится обветшалостью форм и этим отвращает от себя современного человека. Как конкретный пример я назвал почитание мощей.

– Вероятно, – сказал я, – это отголосок какой-то допотопной некромагии. Берегут высохшие кусочки мертвого тела, да еще приписывают им магические свойства. И нелепо, и негигиенично.

Карсавин, остановив свое хождение, встал против меня, держа руки за спиной.

– Вы судите о вещах очень опрометчиво, – сказал он, – традиционное понимание несовершенно не в том, ч т о оно понимает, а в том, к а к оно понимает. Дело не в чудотворных свойствах, хотя

и с их отрицанием не следовало бы торопиться. Почитаются не просто мумифицировавшиеся останки, а мощи святых.

Через смерть и разрушение тела человек телесно соединяется с телесностью мира. Поэтому нужно видеть особый подвиг любви к людям, если человек свободно принимает судьбу, чтобы после его смерти его тело противостояло разрушению и обратилось в мощи. Этим он как бы оставляет возможность не только мысленного, но и телесного общения с собой. Где тело человека, там он сам.

Когда мы возвратились с прогулки и сидели друг против друга на наших местах, Карсавин сказал:

– В святом видят сверхприродного помощника людям. Этот смысл и нужно усматривать в слове – мощи.

*

В другой раз Карсавин сказал:

– В судьбе слова обнаруживается инстинктивная разумность языка. Например, слово "достоверность" выражает, что знание основано на вере. И поразительно, как мало осталось в языке следов от всяких искусственных выдумок. Слово не принимает их в свой состав.

*

В разговоре с Пуниным я сказал, что христианство, поскольку оно принимает, что Бог рождается в материальном мире, является абсолютным материализмом.

Пунину эта мысль понравилась.

– Правильно, – сказал он, – хватит клеветать на материю.

Карсавин, услышав (от меня же) об этих словах Пунина, сказал:

– Пунин мыслит восклицаниями.

*

В одном из разговоров, сравнивая русских с народами Западной Европы, Карсавин сказал:

– Русского гораздо меньше, чем европейца, заботит внешняя устроенность быта. Русский хочет жить для идеи и возмущается, когда видит, что европейцы живут для в о к р у г с е б я .

В Полустационар вечером ко мне пришел австрийский студент. Барак освещался электрической лампочкой, висевшей в проходе между противоположными рядами нар, однако наши места были в глубокой тени из-за сплошного верхнего яруса нар над нашими головами. Увидев гостя, я спустил ноги с нар, освобождая часть постели, так как проход между моим местом на нарах и местом Карсавина был узким. Карсавину в этот день нездоровилось. Он лежал, прикрытый одеялом. Тумбочка между нашими местами заслоняла от нас его голову.

Австрийский студент был высок и прям и, хотя держал голову в смиренной склоненности, почти касался ею верхних нар. Он принес мне латинский текст Символа веры, о чем я его как-то раньше просил, и выразил готовность помочь мне, если нужно, в переводе. Заглянув в текст, я сказал, что помогать не потребуется, латинский текст, в общем, совпадает со славянским, кроме слова "Филиокве", которое, как известно, появившись у католиков, является одним из догматических разногласий между восточной и западной церквями. Австрийский студент сказал мне, что я заблуждаюсь. Не католики добавили "Филиокве" в Символ, а восточные христиане исключили это слово из Символа. Однако я сознавал себя достаточно образованным в этом вопросе.

– Как же так, – сказал я, – ни в первом Никейском, ни в окончательном Никео-Константинопольском чтении Символа "Филиокве" нет.

– Зато есть в наиболее раннем Апостольском символе, – сказал австрийский студент, – и в Римской церкви Символ всегда читался, включая "Филиокве".

– Да нет же, – сказал я.

– Всегда читался, – с маниакальным упорством повторил Австрийский студент, – это известно из истории.

При этих словах Карсавин вдруг приподнялся. Борода его была несколько примята, он выглядел больным и раздраженным.

– Чтобы ссылаться на историю, – сказал он австрийскому студенту, – надо иметь в голове по меньшей мере то, чему учат в школе. Апостольский символ – древняя, но краткая крещальная формула. "Филиокве" там и в помине нет. Там сказано только: *et in Spiritum Sanctum* (и в Духа Святого) без указания об исхождении. В Символе употребление "Филиокве" появляется не ранее VI века,

сперва в Испании, затем во Франции. Рим энергично возражал против этого. Папа Лев III в IX в. приказал выбить на бронзовой доске текст Символа без "Филиокве", чтобы увековечить правильное чтение.

Сказав это, Карсавин снова лег, и голова его скрылась за тумбочкой. Австрийский студент умолк. Недолго посидев с красными пятнами на щеках, он ушел.

ГЛАВА 6

Когда установились морозы, Карсавин почувствовал себя лучше. Он радовался свежему снегу, который здесь особенно чист и блестит на солнце.

Я к тому времени был уже не в Полустационаре, а на прежней работе, и когда приходил к Карсавину, мы опять гуляли по нашей тропинке.

Зимой весь лагерь посветлел и видоизменился. Снег толстыми перинами лежал на крышах, повсюду громоздились высокие сугробы. Карсавин жил в нашем лагере уже второй год, ничего до сих пор не видев, кроме окрестностей Больничного барака, и вот однажды мы предприняли дальнюю прогулку к новому зданию КВЧ.

Туда Карсавина пригласил Финкельбаум, который заведовал при КВЧ библиотекой. Финкельбаум был профессор философии из Москвы. Попав к нам, он приходил представиться Карсавину, держался благовоспитанно и непринужденно, сообщил о себе, что на досуге любит петь романсы, и расположил Карсавина, как мне кажется, тем, что тут же вполне приятным баритоном спел для него что-то из своего репертуара.

Для того чтобы попасть в КВЧ, нужно было пересечь весь лагерь. День был солнечный, снег скрипел под ногами и сверкал белизной. Идти надо было узкими проходами между сугробами, вернее, между ровными сахарно-белыми стенами высотой в человеческий рост. Бригады, работавшие на уборке лагеря, разгребая снег в сугробы, выравнивали их поверхность, чтобы она имела правильные прямолинейные и прямоугольные очертания. Казалось, что идешь по какому-то высеченному из белого кристаллического вещества городу. Эта застывшая красота казалась вечной. Мы шли в направлении на восток, где на горизонте была видна синеватая с зазубринами полоса очень далеких Уральских гор. Наконец, мы вышли к пустырю, на котором стояла круглая приземистая постройка с пологой конусообразной крышей. Здесь помещалась КВЧ. Это чудо лагерного зодчества было попросту круглым сараем.

Финкельбаум, увидев нас, вышел навстречу. Распахнув двери, он сказал:

– Добро пожаловать в наш форум. (С ударением на "у".) Я про себя отметил, что профессор философии произнес латинское слово с неправильным ударением. В латинских словах ударение не бывает на последнем слоге.

– Вы находитесь, – сказал Финкельбаум, когда мы вошли, – в культурно-воспитательном заведении нашего лагеря. По соседству есть еще одно воспитательное заведение. Видите барак, огороженный колючей проволокой? Это – БУР. Так на местном жаргоне называют штрафной барак. Хотя мы и соседи, но принципы воспитательного воздействия, конечно, разные. В этой части лагеря вы, вероятно, впервые? Как вам понравилась снежная бутафория вдоль дорог? Я называю это памятником обесцененного труда, хотя для памятника все это слишком недолговечно. Сегодня снежные дворцы, а завтра слякоть.

Разговаривая таким образом, Финкельбаум показывал нам внутренние помещения КВЧ. Служебные комнаты, повторяя форму круглой постройки, располагались кольцом, внутри которого был круглый зал с небольшой эстрадой и несколькими рядами скамей.

Здесь, сказал Финкельбаум, устраивались концерты, в которых сам он выступал в амплуа певца. Затем он провел нас в библиотеку показать книги, выразив при этом надежду, что Карсавин среди них найдет подходящую для себя духовную пищу. Книг было немного. Карсавин, бегло взглянув на них, не взял ни одной. Пока Карсавин и Финкельбаум о чем-то разговаривали, я имел время поближе посмотреть библиотеку. Подбор книг был жалким, преобладали идеологически-назидательные брошюры.

Когда мы вышли из КВЧ, я вопросительно посмотрел на Карсавина. Он видел мой взгляд, но молчал, не высказывая своих впечатлений. Лишь когда мы несколько отошли, он негромко, но с отчетливо презрительной интонацией произнес слово "форум" с ударением на последнем слоге.

На обратном пути было еще светло, но солнце уже зашло. Дорожка местами сужалась настолько, что приходилось идти не рядом, а по одному. Карсавин своей легкой походкой шел передо мной, шагал он быстро, ему, видимо, хотелось скорее вернуться к себе в Полустационар.

Внезапно впереди нас из скважины между сугробами появился человек – без шапки, с рыжими волосами. Он встал так, что перегородил собой путь, и Карсавин остановился перед ним.

– Профессор, – торжественным голосом сказал рыжеволосый, – я вас видел в Сорбонне.

– Ну, так что из этого? – спросил Карсавин.

– Я был в Сорбонне, и я вас там видел, – повторил рыжеволосый.

– Но мы не были знакомы, – сказал Карсавин, отстраняя его рукой.

Тот отступил, и мы все таким же быстрым шагом пошли дальше.

Уже возле Полустационара перед тем, как расстаться, Карсавин сказал, как бы оправдываясь:

– Не люблю навязчивых субъектов. А этому только и нужно было сообщить, что он был в Сорбонне.

К обстановке в Полустационаре Карсавин давно адаптировался настолько, что она не мешала ему работать. Зимой он работал над рукописью "Об апогее" и, как обычно, рассказывал о том, что писал, когда мы прогуливались. Угольная насыпь, возобновленная запасом угля на всю зиму, выглядела теперь как большая снежная гора. Прогуливаясь, мы снова ходили взад и вперед как бы по дну ущелья.

Работа историка, говорил Карсавин, как и всякого исследователя, всегда направляется осознанно или неосознанно некоторой исходной идеей, взятой как нечто самоочевидное и самодостоверное, т.е. в конечном счете, идеей метафизической. Эта идея определяет осмысление материала, но не должна искажать его состав, его свободу быть тем, что он есть.

Если мы занимаемся конкретной историей, первейшая задача – возможно более полная и точная констатация фактов, что только и дает основание для общих выводов.

Тем более удивительно, что именно исторический взгляд на развитие человечества, охватывая очень широкую, но все же обозримую совокупность фактов, приводит к выводу, что апогей человечества, его наибольший расцвет и наибольшее раскрытие его жизнен-

ных и творческих сил приходится на время начала Римской империи, т.е. на время жизни Христа.

На первый взгляд, эта мысль может показаться сомнительной. Мы привыкли видеть вершину развития человечества в новых формах социального устройства и в небывалых успехах современной науки и техники. Но верно и то, что современный человек анемичнее людей эллинистического и римского времени. Развитие человечества идет по многим линиям, и каждая из них в свое время кульминирует, причем не один раз, а много, одноразовой является лишь ее наивысшая кульминация, ее апогей, которому предшествуют и за которым следуют другие кульминации той же линии. Это очень хорошо видно, если посмотреть на развитие отдельных сторон искусства или материальной культуры. В середине двадцатого века мы, несомненно, переживаем кульминацию естественных наук и всей связанной с ними прикладной техники и производства. Мы переживаем апогей в развитии важных направлений материальной культуры. Возможно даже, что главный кульминационный пик еще впереди. Но вот вопрос: наблюдается ли одновременно кульминация в развитии других важных сторон жизни людей? Таких, как религия, этика, культура мысли, словесность, искусства и др.?

Обращаясь теперь назад, к началу нашей эры, мы видим, что за исторически короткое время в два-три столетия сходятся один за другим кульминационные петли в развитии наиболее существенных сторон человеческой жизни. Религиозные интересы достигают такого напряжения, которое никогда более в истории не повторялось. Философская мысль, отличаясь необычайной живостью, достигнув кульминации в работах Платона, вторично кульминирует в неоплатонизме и параллельно у отцов Церкви. Рим реализует идеал мировой империи полнее, чем это когда-либо удавалось. В области этики выработан идеал человеческой жизни, с одной стороны, у стоиков, с другой – у христиан. Культура слова оставляет образцы, которые столетиями служат примером для подражания. Добавьте еще памятники зодчества и скульптуры, которыми мы и теперь не устаем восхищаться. Каждое из этих достижений примечательно само по себе. Но еще более то, что все они явились почти рядом, как бы толпой, подобно волхвам, принесшим свои дары родившемуся в мир Христу.

Вот почему этот недолгий период истории может быть назван апогеем человечества.

Зимой того же года наша жизнь была усовершенствована еще одним нововведением. В отдельном домике, где находилось хранилище для посылок (в жилых помещениях хранить продукты не разрешалось), устроили кухоньку и при ней – небольшую столовую, обставленную даже с некоторым уютом. Там стояли квадратные столики с четырьмя табуретами при каждом, а оконца были украшены цветными занавесочками. Кухоньку обслуживали повара, и посетитель, придя туда, мог попросить, чтобы ему приготовили еду из продуктов, имевшихся в принадлежащей ему посылке. Между собой мы называли это заведение "рестораном", официально же оно называлось "индивидуальной кухней". При ней из небольшого числа имущих составлялся круг постоянных посетителей, и наипостояннейшим среди них был Пунин. Он там и завтракал, и обедал, и ужинал, и был доволен таким положением. А в общей столовой, куда и раньше почти не ходил, он теперь совсем перестал бывать.

Однажды, отработав на электростанции ночную смену, днем я занимался чем-то, сидя в бараке на своей койке. День был солнечным, вокруг меня в помещении было светло и пусто, все с утра ушли на работу. Я сидел спиной к входу и вдруг услышал, что меня окликает знакомый голос. Обернувшись, я увидел Карсавина. Он стоял у входной двери и осматривался. В жилой барак Карсавин пришел впервые. Намерения пройти внутрь он не обнаруживал, а на мои приглашения ответил, что пришел позвать меня в местный "ресторан", куда нас пригласил Пунин.

– Что это такое и как туда идти, я не знаю, – сказал Карсавин, – полагаюсь во всем на вас.

Домик, где была индивидуальная кухня, находился на пустыре за бараками на северной окраине лагеря. Миновав ряд бараков, мы вышли на дорожку, протоптанную по снежной целине. Снег блестел на солнце и громко скрипел под ногами. У входа в домик, встречая нас, стоял Пунин. Он подслеповато всматривался в дорогу, но узнал нас только тогда, когда мы подошли к нему почти вплотную.

В небольшом зале индивидуальной кухни было, в общем, довольно людно, но Пунин был здесь одним из своих, и для нас приготовили отдельный столик, уютно стоявший в углу.

Пунин был в приподнятом настроении. Ему, как мне показалось, нравилось являть собой радушного хозяина. Он ходил напоминать повару, чтобы черный кофе не перекипятили, и за столом был оживленно разговорчив, хотя говорил какие-то приличные случаю пустяки.

— Черный кофе приятно пить иногда, а чай — всегда. По-настоящему толк в чае понимают весьма немногие. По цвету чая можно судить об отношении к нему. Кто пьет чай с желтинкой, тот в нем ничего не понимает. Кто пьет с краснинкой, тот понимает кое-что. А действительные знатоки только те, кто пьет чай с чернинкой.

Карсавил слушал и соглашался. Он сидел на почетном месте в самом углу и, хотя весь этот ресторанный прием был устроен ради него, суета вокруг как бы лишила его внутренней упругости. Он как-то осел, выглядел усталым и, прихлебывая кофе, больше молчал.

Наше пребывание в "ресторане" длилось около двух часов. Затем я проводил Карсавина в Полустационар.

Это была его вторая и последняя прогулка по лагерю.

ГЛАВА 7

В декабре дня почти не стало. Звезды держались на небе круглые сутки. Когда бывало шатровое северное сияние, небо казалось накрывающим землю куполом, ребра которого суетились бегающими цветными отсветами. В то же время стояли сильнейшие морозы.

Карсавину опять нездоровилось, приходя к нему, я каждый раз заставал его лежащим. Гулять мы не ходили, при сильном морозе на воздухе перехватывало дыхание.

Пунин сказал мне, что профессор Алексеев добивается перевода Карсавина обратно в Стационар. По его словам, Карсавин нуждается в больничном лечении, иначе чем дальше, тем его здоровье будет хуже. Алексеев, сказал Пунин, человек сведущий, зря говорить не станет.

Навещая Карсавина в Полустационаре, Пунин нашел общие точки соприкосновения с профессором Алексеевым и стал ему верить по врачебной части больше, чем кому-либо из всех наших врачей.

И действительно, Карсавина перед Новым годом взяли в Стационар. С этих пор видеться с ним сделалось гораздо труднее. Шимкунаса в Стационаре уже не было, его перевели врачом на другой лагерный пункт. Распоряжался теперь всем Николай Петрович. Мне было разрешено приходить к Карсавину в палату не чаще одного раза в неделю.

Был, впрочем, еще один, хотя и вовсе незавидный, способ увидеться. В пристройке, где помещался больничный клозет, имелось окошечко, которое ради вентиляции не закрывали стеклом. Сюда ходили курить. Кого-нибудь из тех, кто там был, я просил позвать Карсавина. Он приходил и мы переговаривались. Через узкое, как горизонтальная бойница, окошечко мне была видна только средняя треть лица Карсавина от глаз до рта. Говорили больше о чем-то бытовом.

Позднее я догадался завести знакомство с завхозом Санчасти, жившим в крохотной комнатке при Стационаре. Это был немолодой

малорослый человек, который, зная что-то об оккультизме, в собственных глазах возвышался над окружающими и потому казался нелюдимым, хотя любил поговорить. По вечерам, когда в Стационаре не оставалось врачей, я приходил к нему в его конуру, слушал некоторое время его разговоры, и это служило мне пропуском в палату.

Карсавина поместили на кровати, стоявшей отдельно у стены возле двери, соединявшей палаты. Непосредственных соседей не было. Но кровать стояла на самом проходе, и на протяжении дня и санитары, и врачи, и просто праздно бродившие больные без конца ходили мимо. Тумбочки не было, вместо нее к кровати Карсавина была приставлена табуретка.

Московскому искусствоведу Василенко из дому прислали первый том "Всеобщей истории искусства". Несколько дней Василенко ходил прямо-таки сам не свой от счастья. Еще ранее Пунин подарил ему второй том, и теперь Василенко сделался обладателем полного издания, которое в его глазах являлось большой ценностью.

Пунин, встретив меня, между прочим спросил, не приходил ли ко мне Василенко узнать, что я думаю о глазах Владимирской Богоматери, репродукция иконы которой есть в полученной книге. Я сказал, что книги этой не видел, но хотел бы ее посмотреть.

– Василенко носится со своей книгой, как с писаной торбой, – сказал Пунин, – и, кажется, никому не хочет давать, но вам-то, я думаю, даст.

Я сходил к Василенко и попросил у него книгу. Он, хотя и не слишком охотно, дал ее мне, выразив надежду, что я буду бережно с ней обращаться и вымою руки прежде, чем ее смотреть.

Икону Владимирской Богоматери я рассматривал несколько раз подолгу и со вниманием. Действительно, очень сильное впечатление производят глаза Богоматери. Они смотрят на вас с печальным и совершенно живым пониманием. Пунин сказал, что глаза младенца не менее удивительны. Если перевести взгляд от лица Богоматери к глазам Младенца, то на миг кажется, что в них выражено сверхчеловеческое могущество.

Пунин много раз видел эту икону после того, как ее выставили в Третьяковской галерее. Это шедевр, сказал он, которому нет рав-

ного, может быть, во всей мировой живописи. Хороши не только глаза. В лице Марии передана нежность и девственность. Удивительно хорошо соединение смуглого лица с золотистым фоном. Икона византийского происхождения. По преданию, она привезена в Россию матерью Владимира Мономаха. Когда-то икону подновили и старый рисунок был покрыт новой росписью, ничем не замечательной. После того, как икону взяли в музей, лица Матери и Младенца были отмыты и обнажилось первоначальное византийское письмо. Временем создания иконы считают XI век. Однако Пунин полагал, что правильнее отнести ее ко времени до иконоборчества, т.е. примерно к VIII веку. Мастерство работы говорит о наличии иконописной школы, но ничего другого в подобной манере до нас не дошло. Можно думать, что эта икона уцелела потому, что принадлежала императорской семье, тогда как другие произведения той же школы были уничтожены иконоборцами. Православная традиция считает икону Владимирской Богоматери произведением евангелиста Луки, который, по преданию, был художником. Исторически это, конечно, невозможно. Но, как говорил Карсавин, традиционное понимание ошибается не в том, *что*, а в том *как* оно понимает. Называя автором Луку, оно лишь признает, что оценивает настоящего, но неизвестного автора иконы в достоинстве евангелиста Луки.

Несколькими днями позже, идя к Карсавину, я, как теперь делал, сперва зашел к завхозу Санчасти и застал его за тем, что он рассматривал (и без особой бережности) первый том "Всеобщей истории искусств". Книга, сказал он, была у врачей, и он взял ее на вечер посмотреть. Подумав, что уже и Карсавин видел эту книгу, я в разговоре спросил его что-то о ней. Карсавин сказал, что книги этой не видел. Василенко обещал ее принести, но пока еще не принес. Я сказал, что книга здесь, у завхоза, который взял ее у врачей, и если Карсавин хочет, я сейчас ее принесу.

– Не нужно, – сказал Карсавин, и по его тону я понял, что напрасно сунулся со своим предложением.

А Пунин после того, как узнал об этой истории, встретив Василенко, взял его под руку и рассказал, как историк М.И. Ростовцев, враждебный Советской власти, уезжая из России, прощался с провожающими. Оставайтесь, сказал Ростовцев, будьте рабами, но не будьте лакеями.

Полярная ночь держится в этих широтах недолго, и к февралю опять установились солнечные дни.

От постоянного лежания Карсавин мог ослабеть, поэтому в спокойную и ясную погоду его выпускали погулять. Это было нерегулярно, я к этим его прогулкам присоединялся лишь тогда, когда случайно оказывался поблизости.

Как раз в то время к нам в лагерь попал латыш-теософ. Он ходил в круглых очках, лицо у него было широкое, румяное, с какой-то странной бородой – белесой и такой клочковатой, словно в ней застрял ветер. Он бывал в Китае, о буддистах и о йогах говорил тоном, каким говорят о близких родственниках, а в отношении теософских взглядов принадлежал к школе Рериха, учение которого называл агни-йогой.

Оказалось, что и Пунин был знаком с Рерихом, пока тот жил в России. Тогда его знали, сказал Пунин, по его картинам на экзотические славянофильские сюжеты. После поездки по Востоку Рерих поселился в Америке, где приобрел известность не столько как художник, сколько как глава теософской школы.

Мне показалось соблазнительным услышать из первых рук обо всех этих малоизвестных мне вещах, я познакомился с теософом, и мы договорились, что я приду побеседовать к нему в барак. В условленное время во второй половине дня я шел в инвалидную секцию Больничного барака, где жил теософ.

Возле Стационара я увидел Карсавина. Погода стояла безветренная и не слишком холодная, и его в этот день выпустили погулять. В своей черной стеганой на пуху курточке и таких же штанах Карсавин неторопливым шагом, держа руки за спиной, прогуливался в больничном палисаднике. Увидев меня, он остановился, думая, что я иду составить ему компанию. Но, вероятно, по мне было видно, что мне нужно что-то другое, т.к. заговорив со мной, он вскоре спросил, не тороплюсь ли я куда-нибудь. Я сказал, что условился встретиться с теософом, чтобы узнать от него кое-что из теософских учений.

– Ну, что же, желаю вам приятных открытий, – с доброжелательным сочувствием сказал Карсавин.

Теософ ждал меня и дышал готовностью к беседе. В теплом и застоявшемся воздухе, провонявшем всеми стариками, собранными в этой секции, теософ еще более, чем всегда, раскраснелся и выгля-

дел несколько разомлевшим. Он спросил меня, имею ли я хоть какое-нибудь понятие о теософии, поскольку же я не имел, предложил начать с самых основ.

Человек состоит из семи субстанций: трех духовных и четырех материальных. Три первые образуют духовный треугольник, который есть бессмертное ядро личности. Материальные же соответственно своему числу составляют квадрат, в смерти распадающийся на элементы. Соединение треугольника с квадратом есть геометрический образ человека. После распада материального квадрата духовный треугольник продолжает бестелесное существование до тех пор, пока из материальных элементов подберется новый, соответствующий образу его предыдущей жизни, телесный квадрат. Через их соединение рождается новое существо.

Я слушал, вежливо скрывая скуку, пока прошло столько времени, чтобы прилично было встать и уйти. Теософ приглашал приходить еще для продолжения разговора.

Карсавина возле Стационара я, разумеется, уже не застал, выходить ему разрешалось ненадолго. В раскаянии я мысленно упрекал себя за то, что не остался с ним, пока он был на прогулке.

В другой раз, когда я вечером пришел в Стационар, Карсавин в разговоре чуть лукаво, как он это умел, спросил меня, не открылось ли мне что-либо в результате беседы с теософом.

– Открылось, – сказал я, – что он просто набитый вздором дурак.

Так ведь это и сразу было видно, – сказал Карсавин.

В Стационаре Карсавин написал статью "Об искусстве", общая тенденция которой, все та же, что и во многих его высказываниях, и особенно в работе "Об апогее", заключалась в том, чтобы вполне конкретный вопрос рассмотреть в свете метафизической идеи.

Эстетическое чувство мы понимаем как способность видеть красоту предмета, т.е. такую его значительность, которая выходит за рамки утилитарного назначения. Большинство людей только учится такому видению по более или менее хорошим художественным образцам. В художественном изображении мир предстает в той индивидуальной законченности, которой он не достигает в своем непосредственном бытии, однако может достигнуть в человеке и через

человека. Истина единства мира и человека специфически реализуется в художнике, который, действуя спонтанно, переживает это единство как творческий подъем и вдохновение. И в его творчестве мир, внутренне единый с ним, усовершается и повторяется, возвышаясь в форме художественного образа над эмпирической данностью. Этим объясняется, почему художественный образ, будь то даже портрет, "чуть-чуть" отличается от своего оригинала.

Пунину особенно не понравилось это выражение "чуть-чуть", повторяемое в статье с некоторой настойчивостью. Когда он говорил мне об этом, в нем, видимо, взыграл искусствовед, и он стал громко опровергать Карсавина.

– Произведение искусства, – говорил он, – совсем не "чуть-чуть" отличается от оригинала. Оно может вообще ничего не изображать. Подлинная задача искусства – не воспроизведение природной реальности, а создание своей собственной эстетической реальности. И ничего искусство не "усовершает", иначе получится, что какой-нибудь богомаз может усовершить Христа. Это Чистяков придумал про "чуть-чуть", а журнал "Мир искусства" сделал его авторитетом в эстетике. Карсавин же от юных лет впитал мирискуснические взгляды на эстетику и не хочет с ними расставаться.

Я усомнился, чтобы Пунин решился сказать все это самому Карсавину.

– Скажу, – заявил Пунин.

– Тогда пойдем к нему, – сказал я, предвкушая сражение генералов.

Несколько помедлив, Пунин сказал:

– Ну, и пойдем.

И мы пошли. Через оконце в пристройке, где находился клозет, мы попросили позвать Карсавина, и вскоре в оконной прорези увидели его лицо, приветливо обращенное к нам. Едва мы поздоровались, как Пунин пошел в наступление, и даже более агрессивно, чем я ожидал.

– Что это вы там написали, – громко говорил он, – будто бы искусство начинается с "чуть-чуть"! Это же мирискусническая ерунда!

"Сейчас Карсавин даст отпор", – подумал я, сгорая от любопытства, как это произойдет.

Но отпора не последовало.

Карсавин не ожидал от нас ничего подобного, и на его лице отразился как бы упрек нам. Подвергшись нападению, он стоял за концем, готовый, казалось, терпеть это нападение. Он только сказал слабым голосом:

– Знаете ли, сердце у меня что-то стало сдавать.

И атака осеклась. Пунин сразу сказал:

– Простите меня. Это меня просто занесло.

После этого случая я чувствовал себя в некотором роде провинившимся перед Карсавиным, а Пунин, вероятно, еще более.

Когда я в другой раз встретился с Пуниным, мы стали говорить о Карсавине и нам слов не хватало, чтобы воздать ему достойную хвалу. Кажется, тогда-то Пунин, вдохновившись до художественного образа, нашел способ выразить свое восприятие Карсавина в цветовом определении.

– Карсавин – золотистый, – сказал Пунин.

Когда я сообщил Карсавину, в каком цвете его видит Пунин, Карсавин удивился.

– Это, вероятно, метафора какая-то, – сказал он, – или странная цветовая ассоциация.

Потом я попросил Пунина объяснить, откуда ему все-таки пришло в голову назвать Карсавина золотистым.

– Объяснять тут нечего, – сказал Пунин, – таково выраженное в цвете переживание мною личности Карсавина.

Я спросил, не скажет ли он, в каком цвете переживается им моя личность. Он ответил не сразу. Снял очки, смотрел на меня и, наконец, сказал:

– Вы – синий.

Теперь пришла очередь удивляться мне.

Так текла наша жизнь. И каждый из сроков, проплывавших во времени мимо нас, подавал как бы свой неслышный звонок, из которых один должен быть последним.

В какой-то из дней, кажется, в двадцатых числах марта, я, как всегда, пришел к Карсавину. Я сидел возле его кровати, приставив свой табурет к ней вплотную, чтобы не быть помехой на пути проходивших мимо нас из палаты в палату. Карсавин лежал. Он был в этот день весьма слаб и разговаривал со мной лежа, а не в обычной своей полусидячей позе.

Он говорил, что религиозное осознание действительности можно выразить просто, не прибегая к тонкостям метафизики.

Человек от рождения своего растет к Богу. Растет естественно, как из семени и крошечного побега вырастает устремленное к небу дерево. В течение всей своей жизни человек становится личностью и, чем полнее раскрывает себя как личность, тем более приближается к своей "будущей" обоженности. Каждое дело человека есть как бы возносимая к небу песнь, хотя и поется еще неокрепшими и не достигшими полноты звучания голосами. Каждый человек своей жизнью произносит свое аллилуя, и каждый делает это по-своему. Так, в оркестре скрипка играет одну мелодию, а флейта – свою, получается же одно слитное звучание.

Говорил Карсавин негромко и так, как если бы при этом думал еще о чем-то. Кончив и помолчав, он вдруг сказал:

– А вам с завтрашнего дня больше не нужно будет приходить ко мне.

– Как так? – спросил я в недоумении.

– Завтра меня увезут отсюда в Центральную больницу, – сказал Карсавин, – врачи решили, что моя болезнь требует более основательного лечения, для которого здесь нет условий.

В Центральной больнице Карсавин попадет к опытным специалистам и получит необходимые лекарственные препараты, так сказали врачи.

Когда я собрался уходить, Карсавин приподнялся, чтобы я его поцеловал. Уходя, я сказал:

– Я уверен, что мы еще обязательно увидимся.

– Я тоже надеюсь на это, – сказал Карсавин.

Как его увезли, я не видел, это было во время моего дежурства на электростанции.

Один из очевидцев описал мне картину отъезда очень подробно, почти со зрительной отчетливостью.

Был солнечный морозный день. У ворот возле вахты собрались несколько человек, назначенных для отправки в Центральную больницу. Провожающих не было. Кроме назначенных на отправку, присутствовали только те, на ком лежала ответственность за организацию отправки. Карсавину путь в несколько километров был не по

силам, для него отыскали где-то небольшие саночки. Он сидел на саночках, поджав ноги и обхватив руками колени. Поверх одежды его окутали одеялом.

Ворота открылись. Люди, кучкой стоявшие перед ними, двинулись медленным шагом, увозя с собой саночки, на которых сидел Карсавин.

ГЛАВА 8

Николай Сергеевич Романовский, когда я спросил у него, правда ли, что Карсавину в Центральной больнице будет лучше, чем у нас, сказал, что такие разговоры – чистый камуфляж. Карсавина отправили туда потому, что считают его погибающим больным и не хотят, чтобы в отчете по нашей Санчасти появилась смертность.

Но я не очень поверил словам Николая Сергеевича. Мое отношение к нему было двойственным. Я не раз охотно приходил послушать, что он говорил о церковной жизни, о старчестве в русском православии, о Серафиме Саровском и о тому подобных вопросах. Однако в оценке причин, движущих событиями жизни, он мог легко впасть в абсурдную крайность. Он хотел все видеть, исходя из каких-то нереальных представлений о противоборстве сил света и тьмы. Не принимать же всерьез его рассказы о "старичках", которые будто бы управляют всем, что происходит в мире. Мне встречались и другие люди, которые представляли себе действительность так же нереально. Обычно их воображение занимали апокалиптические образы, но их апокалиптика была какой-то игрушечной, в ней ощущались не столько религиозность, сколько увлечение как бы апокалиптическими кроссвордами.

В недоверии к тому, что сказал Николай Сергеевич по поводу перевода Карсавина в Центральную больницу, меня укрепил Пунин. Он беседовал об этом с доктором Алексеевым, который сказал, что на перевод решились исключительно в интересах Карсавина.

Если раньше Центральная больница была для меня, так сказать, отвлеченным понятием, то теперь, поскольку там жил Карсавин, она в моем представлении приобрела, хотя и далекие и неизвестные, но реальные очертания. Ее невидимую, но реальную близость еще раз дало почувствовать событие, которое вскоре на какое-то время взволновало наш лагерь.

К нам привезли группу воров-рецидивистов. Их было 12 или 15 человек, все они имели политические статьи – кто за побег, кто за

саботаж или еще за что-то. Везли их, собственно, в Центральную больницу для медицинского обследования, но, поскольку наш лагерный пункт был ближайшим к железнодорожной станции, на первое время их поместили у нас. Едва стало известно об их появлении, как это вызвало поветрие воинственных настроений среди западно-украинской бандеровской молодежи. Между нею и ворами существовала жестокая вражда. Западноукраинцы, которых здесь было несколько сот, тотчас, как по сигналу, стали группами скапливаться у бараков. Это не были организованные действия с их стороны, а скорее какой-то инстинкт – сбиться в массу, способную и к обороне, и к нападению.

Чтобы предотвратить столкновения, воров поместили в БУР, огороженный забором и охраняемый надзирателями. В столовую и в баню воров водили также под охраной надзирателей, т.к. на пути всегда оказывалась более или менее многочисленная толпа бандеровцев, ждавших, не будет ли случая для побоища.

Держали воров у нас недолго, возможно, пока решался вопрос, как обеспечить их сохранность в расположении Центральной больницы. Там, как сделалось известно потом, их поместили в изолятор для туберкулезных больных.

Новые лица вообще не переставали появляться в нашем лагере. В большинстве случаев их появление проходило незамеченным, только некоторые чем-либо привлекали к себе внимание. Среди них был Виктор Луи и князь Святополк-Мирский.

Луи был переведен к нам из Инты. О нем говорили, что в долагерном прошлом он был шпион, а теперь состоял в осведомителях, однако в местах заключения люди склонны с излишней легкостью подозревать друг друга в осведомительстве.

Однажды я встретил Луи, когда он шел с кем-то вдвоем. Луи был высокий молодой человек с бледным лицом, в очках, оправленных тонким золотым ободком. Со своим собеседником он держал себя с небрежной развязностью. Так держат себя выходцы из богемы. Василенко, когда мы были у Пунина, назвал Луи фигурой, окутанной туманом темных слухов. Василенко, прежде чем попал к нам, находился в Инте, и по его воспоминаниям Луи был гомосексуалист и вообще порочный юнец. В ответ на явно осудительный

тон этих слов Пунин сказал, что стихия половой жизни игнорируется лагерным регламентом и мстит за себя, проявляясь в гротескных формах. Гомосексуализм в мужских лагерях дело обычное. Вообще вопрос пола – это темный вопрос. ”У каждого, – сказал Пунин, – есть свои безднoчки”.

Бригада, в которой был Луи, работала на внешнем объекте. Там произошла какая-то авария, и Луи получил травму ноги. Я видел, как он, держа больную ногу на весу и выгнувшись полумесяцем, довольно неуклюже прыгал на костылях.

Князь Святополк-Мирский был, по слухам, международный авантюрист. У нас его поставили заведовать столовой. Был он в возрасте старше сорока, худощавый и лысый. Даже и в лагерной незавидной одежке ему удавалось сохранять вид человека из хорошего общества.

Однажды в столовую пришел кто-то из начальства. Князь встретил персону легким поклоном, гостеприимным жестом пригласил сесть за отдельный столик и сам сел – с полнейшей непринужденностью – нога на ногу, опираясь слегка локтем о стол и высматривая поверх голов, кто бы мог их обслужить.

В другой раз получилась такая сценка. Для сбора грязной посуды при столовой околачиваются добровольцы, обычно из числа опустившихся и неопрятных людей. Один из таких, собирая со столов пустые миски, составлял их в стопку. Нести посуду в мойку лишний раз ему было лень, и он собрал стопку такой высоты, что она рухнула и миски посыпались с металлическим грохотом. Князь сидел за своим столиком. Услышав грохот, он тотчас встал, подошел к сборщику посуды и обрушился на него с отборной бранью. Потом возвел глаза к потолку, перекрестился и сказал: ”Прости меня, Господи”.

Я давно хотел познакомиться со священниками. Николай Сергеевич, который отзывался о них с обязательной уважительностью, сам, как оказалось, с ними не встречался и смог только сказать мне, в каком бараке помещается о. Иван, священник, которого он за его возраст считал наиболее почтенным. Я пришел к о. Ивану, не зная, впрочем, как он воспримет мое появление. Пока мы знакомились, о. Иван – старенький, сгорбленный, черноглазый, заросший черны-

ми с обильной проседью волосами, – рассматривал меня из-под бровей взглядом, выражавшим любопытство и благожелательность. С этой первой встречи между нами утвердилась взаимная приязнь и я стал часто приходить к о. Ивану. Как я заметил, он одевался многослойно, во всех его одежках были карманы, где хранились поистершиеся записные книжечки и просто листки с разными канонами и акафистами. Возле него почти всегда кто-нибудь был.

Собравшиеся обычно негромкими голосами пели что-нибудь из церковных служб, реже – вели разговоры, преимущественно на церковные темы. Всего сходившихся вокруг о. Ивана было человек около десяти, из них два священника – о. Филарет и о. Феодот.

Соединяющее их начало заключалось, как я понял, не столько в личных отношениях, сколько именно в церковном общении, благодаря которому они составляли общину и были как бы Малой церковью. По отношению к Московской Патриархии все они состояли в непримиримой оппозиции. Подлинной церковью в России для них была та, которую называли "непоминающей" и которая существовала подпольно.

Все три священника были очень разными людьми. О. Иван, священник дореволюционного склада, сделался приверженцем подпольной Церкви не по каким-либо особым взглядам, а силой естественного порядка вещей. Он служил под властью епископа, который в числе других заявил в 30-х годах о своем несогласии с возглавлявшим церковь митрополитом Сергием (будущим Патриархом). Священство, верное своим епископам, прекратило упоминание имени Сергия в ектиньях. Отсюда название – непоминающие. Существа вероисповедания, т.е. таинств, догматики и чина богослужения, этот акт не затронул. Однако оппозиция к официальной Церкви необходимым образом соединялась с оппозицией к власти, что сделало Церковь непоминающих гонимой и оказавшейся на пути к распаду на отдельные подпольные общины, тяготеющие к сектантству.

О. Филарет, иеромонах, был сравнительно молод. Он вырос в одной из таких подпольных общин и был воспитан в ее нравах. Они отражались и в категоричности его взглядов, и в той стойкости, с какой он соблюдал внешние признаки православности и свой иеромонашеский облик. Он имел густую рыжеватую бороду, красивые волосы до плеч и всегда ходил в подряснике, ладно сидевшем на его стройной фигуре.

О. Феодот был совсем другой. До лагеря он служил в приходе, подчиненном Московской Патриархии, когда же попал сюда, то покорился влиянию о. Ивана и примкнул к его кружку. Простоватый и мягкий, о. Феодот любил церковную музыку и всех приходящих к о. Ивану обучал азам музыкальной грамоты, чтобы из них получился хоть какой-нибудь хор. Он и меня взялся обучать церковному пению, чтобы я мог петь вместе с ними.

Словом, здесь была своя стихия жизни. Я обучился осьмигласному пению и вместе со всеми пел на ежедневной вечерне "Господи, услыши мя".

Быт моих новых знакомых был архаичным и элементарным. Вместе с тем этот быт обладал большой прочностью потому, что в самих своих предпосылках он был коллективным. Он был прочным еще потому, что сознавал себя правильным, таким, правильнее которого ничто не может быть. Поэтому он пребывал в сознании своей завершенности. Он был прав в этом и вместе с тем ошибался, т.к. свою правильность невольно отождествлял с неподвижностью. И так уж устроена жизнь, что в сознании своей неподвижной правильности он выражал не что иное, как утрату жизненных сил и самой своей жизненности, близость свою к состоянию анабиоза. Действительная жизнь не может отказаться от движения.

Она и не отказывалась, исторически осуществляя себя через распад этого быта в движении к индивидуализму нового времени. В чем же тогда был прав этот архаичный быт? В том, что индивидуализм точно так же не может быть последним словом. Сознательность должна привести его к преодолению себя (иначе он останется недостаточно сознательным и внутренне остановленным), чтобы выйти к новому идеалу, который диалектической силой единения нового со старым не может быть не чем иным, как новым коллективным идеалом.

Однако новым, не прежним, не исключающим индивидуализм, а выводящим его на его предел, на такую полноту выражения, которая находит себя в коллективном начале.

Таким идеалом является всеединство. Абсолютное самосознание находит себя через каждого из нас, и полнота сверхприродного бытия осуществляется через наше существование, через радость и трагизм нашей жизни, нашего мира, нашей земли, которая со всех сторон охвачена бездонностью небес...

Книга третья

ИЗОЛЯТОР ДЛЯ БЕЗНАДЕЖНЫХ

ГЛАВА 1

Месяца два спустя после отъезда Карсавина в Центральную больницу от него оттуда пришло письмо. Оно было написано по-литовски, мне дали перевод, сделанный Жвиронасом.

Вот текст перевода.

"В отношении здоровья мне здесь, несомненно, лучше. А здоровье мое вот какое. Аппетит у меня лучше, больше ем и выгляжу чуточку крепче. Но процесс протекает интенсивно. Температура колеблется от 36,5° (редко) до 37,2° и даже до 38°. Доктора утверждают, что с таким туберкулезом можно долго жить, они называют его фиброзным и продуктивным. Один мне обещал даже 100 лет, но, конечно, бесстыдно соврал. Однако условия жизни довольно-таки тяжелые. В моем бараке и "палате" хозяйничают "блатные" (правда, еще сравнительно посредственные), которые терроризировали даже пугливого врача. Эти люди все время шумят, хохочут, бегают, сквернословят и больницу превратили в корчму. При удобном случае воруют. Вначале они и разные завистники наделали мне немало пакостей. Но сейчас все успокоилось. Только я убедился, что лагерь выявляет сквернейшие качества человека, превращает его в животное. Литовцев мало. Это искренние люди, которые по отношению ко мне проявляют очень большую заботу. Но моя интеллектуальная работа и духовная жизнь их, в сущности, не интересует. Читать нечего. Из этого сделал соответствующие выводы. Сосредоточился и, не имея сил более лежать без работы, написал "Критику рефлексологии" (по-русски), а также "О духе и теле" и "О совершенстве (по-литовски) – сам не знаю, для чего. Это мой отчет. До свиданья. Приветы.

27 мая 1952 года".

Тогда же, в какой-то нерабочий день я праздно сидел на скамейке у освещенной солнцем стены барака, когда ко мне подошел молодой литовец. Это был крепкого телосложения человек, лагерная одежда на нем едва сходилась. Не очень справляясь с русской речью, он назвал мое имя, спрашивая, тот ли я, кого он ищет. Я подтвердил, что тот. Но этого ему показалось мало. Ради более надежного удостоверения моей личности он спросил, есть ли у меня знакомые в Центральной больнице.

— Есть, — сказал я, — профессор Карсавин.

— Вам, — сказал литовец, — от него письмо.

Оглядевшись вокруг, он снял с ноги изношенный полуботинок и достал из-под стельки сложенный листок.

Увы! Письмо было написано карандашом, и две трети текста бесследно стерлись под пятой письмоносца. Сохранилось всего несколько фраз, в которых Карсавин лестным для меня образом отзывался о наших отношениях и, отметив "диалектические способности" моего ума, предупреждал против увлечения "арабесками каббалистики". Подразумевалось, по-видимому, содержание бесед с Галкиным. Этот совет выражал внимательность и теплоту отношения со стороны Карсавина, практического же значения не имел, т.к. я особенного увлечения этими "арабесками" не испытывал, да и с Галкиным последнее время виделся мало. Карсавину, впрочем, неоткуда было знать, что теперь я ходил главным образом к священникам.

После писем Карсавина я понял, что мне нужно быть с ним. Добиться перевода в Центральную больницу я, в общем, мог. Основание для этого у меня было. В абезьский инвалидный лагерь меня определили в связи с болезнью ноги, до сих пор не вполне излеченной после ранения во время войны. При обострении болезни меня иногда помещали в Стационар, где давали полежать и подлечивали лекарствами, чтобы погасить воспалительный процесс. Радикальное лечение требовало операции, но в Стационаре для этого не было условий. Больных, нуждавшихся в операции, отправляли в Центральную больницу.

Итак, пришло время для операционного лечения моей ноги.

Я пошел в амбулаторию на прием к Володе Якубичу. Выслушав мое желание и взяв письменное заявление, он сказал:

— Ты хочешь теперь, чтобы тебя отправили в Центральную больницу. Тогда нужно вызвать для консультации хирурга, чтобы он под-

твердил целесообразность операции. Но имей в виду, если твоя нога заживет, тебя не станут держать в инвалидном лагере. Тебя отправят в Инту работать в угольных шахтах.

Якубич считал себя обязанным предупредить меня, но все это я знал сам. Я поблагодарил его и сказал, что остаюсь при своем намерении. Как бы ни обернулось дело, на операцию и на излечение потребуется время, может быть, около года. В нашем положении не стоило задумываться о последствиях, отодвинутых на такой срок.

Был вызван хирург Николай Петрович. Он долго с официально-безучастным выражением лица рассматривал и ощупывал мою ногу, как будто видел ее впервые. Он дал свое заключение о целесообразности операционного лечения, и вскоре, пройдя необходимые инстанции, вопрос о моей отправке был решен. Теперь оставалось только ждать, когда будет собран этап в Центральную больницу.

Пунин к известию о том, что я ожидаю отправки в Больничный городок, отнесся без малейшего удивления.

– Все правильно, – сказал Пунин, – вам и надо быть с Карсавиным. Жаль, разумеется, что вас здесь не будет. Но ничего. А в некотором смысле это даже очень хорошо.

Заметив, что его слова восприняты мной с некоторым недоумением, Пунин сказал:

– У жизни есть свой супрематизм. Он как будто однообразен, но всегда приносит что-то неожиданное. Главное же то, что, вглядевшись в такую неожиданность, вдруг понимаешь, что именно ее и недоставало, именно она сообщает ситуации внутреннюю законченность. Так и с вашим отъездом. Я даже несколько завидую вам, что вы едете к Карсавину.

Пунин теперь жил в Большом бараке, в самом крупном в нашем лагере вместилище для людей. Прежде это был огромный гараж на несколько десятков грузовиков, который, наконец, переоборудовали в жилое помещение. Здесь на установленных по обычному вагонному типу двухъярусных нарах жили примерно пятьсот человек. В этом море голов и тел – движущихся, гудящих соединенными голосами, – Пунин, как и везде, где ему приходилось жить, занимал одно из наиболее удобных мест. Оно было, правда, скромнее, чем "ложе Клеопатры". Его местом здесь была нижняя полка вагон-

ки, но не спаренная с симметричной ей полкой, а крайняя в ряду и по ограниченности пространства сделанная одиночной, с индивидуальной тумбочкой.

В этом обширном и густо населенном людьми жилище Пунин нашел себе человека, занявшего его внимание. Этого человека в лагере называли юродивым.

Мне раньше случалось видеть этого человека. Какое-то время он жил в бараке, где тогда помещалась наша бригада. Ходил он в бушлате, расшитом цветными лоскутьями. Говорили, будто бы в прошлом он был чуть ли не епископом. Он был невысок и коренаст, лицо имел носатое, взгляд невыразительный. Был он действительно юродивым или не был, во всяком случае, держал себя достаточно необычно. Однажды во время поверки, при надзирателе, не выходя из общего ряда, он встал на колени и громким внятным голосом стал читать "Отче наш". В другой раз в конце барака вокруг юродивого собралась толпа. Из любопытства и я пошел посмотреть, что там происходит. Оказалось, все тот же надзиратель пришел развлечься разговором с человеком, которого он, очевидно, считал придурковатым. Я слышал только окончание их разговора. Оба называли друг друга на "ты". Надзиратель спрашивал:

– Откуда ты знаешь, что есть Бог?

– Об этом ты мне сказал, – ответил юродивый.

– Я этого не говорил, – сказал надзиратель.

– Чего совсем нет, того и назвать нельзя, а ты сказал – Бог, – ответил юродивый, – а теперь ты мне скажи: с чего это ты взял, будто бы Бога нет?

Это был, отметил я, онтологический аргумент, развернутый для полемики. Надзиратель объяснить свою позицию в этом вопросе затруднялся. Он сказал:

– Ты что, только прикидываешься дурачком или на самом деле такой?

– А ты на самом деле умный, – сказал ему юродивый, – или только притворяешься умным?

Время поверки застало меня у Пунина. Когда мы протискивались в главный проход, куда со всех сторон сползались местные обитатели, чтобы выстроиться, как полагалось, в ряды, Пунин показал мне юродивого. Тот сидел на верхних нарах в средней части помещения, в самой гуще живущих здесь людей, сидел торчком и имел вид, будто вся эта возня для него не существовала. Я спросил Пунина, что привлекло его к этому человеку. Помолчав, Пунин сказал:

– Отсутствие благодарности.

На мой вопрос – как это понять? он рассказал следующее. Первый раз Пунин подошел к юродивому просто так из любопытства, посмотреть, что он за человек. К юродивому с разговорами приходили многие, но, как правило, чтобы посмеяться над ним – за отсутствием других развлечений. Поэтому Пунин, чтобы выразить дружественность своих намерений, принес ему какие-то пустяки – то ли яблоко, то ли печенье. Юродивый взял угощение и разговаривал с Пуниным. Говорил он с той лаконичной вразумительностью, которую и я заметил в его разговоре с надзирателем, но более всего удивил Пунина тем, что взял принесенный подарок, не выразив ни малейшей благодарности. В другой раз Пунин принес ему лакомства из числа лучших, какие имел, но результат был тот же. Юродивый взял подарки с каменным безразличием к дарящему.

– Вот это и необыкновенно, – сказал Пунин, – человек так устроен, что в нем непременно возникает хоть какой-нибудь отклик на подарок. А если нет никакого отклика, то это либо ненормально, либо сверхнормально.

– В каком же смысле, – спросил я, – это сверхнормально?

– В том, – сказал Пунин, – что есть как бы высший порядок, когда не одаряемый благодарен дарящему, а наоборот, дарящий благодарен, если его подарок принимается.

– Стало быть, – сказал я, – вы теперь прониклись благодарностью к этому человеку?

– По крайней мере, некоторым интересом, – ответил Пунин.

Основание для интереса давали не только поведение, но и взгляды юродивого. Для обычного типа интеллигентной православности характерным является предубеждение против разума и сильно приподнятое отношение к религиозным чувствам и молитвам.

Юродивый в этом вопросе довольно неожиданно держался

противоположной точки зрения. В Писании сказано, говорил он, "входите узкими вратами". Какой же путь может быть более узким, чем путь разумения? Поклоны да молитвы – это и есть широкая дорога, по которой ходят толпами. Дело не в том, чтобы читать много молитв и млеть чувствами. Молитва нужна такая, чтобы через нее мы прямо имели участие в вечности. Молитва есть слово, внятно и весомо произносимое в храме Ума.

– Когда увидите Карсавина, – сказал мне Пунин, – спросите его об этом.

В разговорах я засиделся у Пунина допоздна. Укладываясь при мне спать, Пунин натянул одеяло до полголовы и быстро перекрестился.

– Вспомнил детскую привычку, – сказал он, выглянув из-под одеяла.

До сих пор я что-то не замечал у него такой привычки.

Священники – о. Иван и о. Феодот, которые на Пасху ходили поздравлять Карсавина, просили передать ему от их имени поклоны. Галкин назвал когда-то о. Ивана за диковатую внешность попиком из болота. На самом деле он не заслуживал такого названия. О. Иван был человек очень добрый и всегда занятый чем-нибудь богослужебным. Как-то раз при мне, шепча молитвы, он заснул с четками в руках, но, проснувшись минут десять спустя, тотчас продолжал шептать с того самого слова, на котором его прервал сон.

О. Иван одобрял мое предприятие и дал мне несколько напутственных советов. По его словам, в Больничном городке должен был находиться известный о. Петр, протоиерей, получивший образование в Духовной Академии. Знакомство с ним, по мнению о. Ивана, для меня могло быть интересным и небесполезным. Там же должен был находиться некий человек, которого многие считали старцем и прозорливым. Как слышал о. Иван, старец позволял себе некоторые странности: говорил с прибаутками, ходил иногда в шубе, вывернутой наизнанку, сам делал нательные кресты, которые носил по десятку и более, чтобы дарить их тем, кто ему понравится. На мой вопрос, не шарлатанство ли это, о. Иван ответил осторожно.

– Разобраться в этом не так просто, – сказал он, – бывают

иные, которые держат себя так, чтобы действовать на воображение темных людей. Но если этот старец на самом деле прозорливый, он всеми этими внешними знаками себя смиряет. Впрочем, когда встретишься с ним, попытайся сам во всем разобраться.

После этого, поискав в своих многочисленных карманах, о. Иван достал залистанную и потемневшую от употребления записную книжку, в которой был Канон на исход души, и дал мне, чтобы я списал этот Канон.

– Сделай это не только на случай, – сказал о. Иван, – если кто-нибудь станет умирать. Этот Канон, написанный весьма сильными словами, хорошо иногда читать для самого себя, т.к. смертному человеку полезно иметь память о своей смертности.

Третьего июня мне велели приготовиться к этапу.

ГЛАВА 2

Когда нас привезли в Больничный городок, был уже вечер, но июльское северное солнце еще не шло к закату.

Надзиратели на вахте обыск сделали быстро и поверхностно и, пропустив нас, оставили подождать у освещенной солнцем стены вахты, пока по нашим бумагам разберутся, кого куда следует отвести. Сколько ждать – нам не сказали, по всему было видно, что здесь не в обычае торопиться с такими делами. Один из нашей группы стал ворчать, возмущаясь невниманием к его болезни. Другие же, настроившись попользоваться солнечным светом и теплом, располагались – кто под стеной вахты, кто на земле.

А я, прикинув, что время есть, решил разведать дорогу к месту, где находился Карсавин. О том, что меня могут хватиться, я не слишком беспокоился: если потребуется, то найдут и, самое большее, выбранят, мне же не терпелось встретиться с Карсавиным.

В проходах между бараками и на освещенных солнцем лужайках сидели и лежали люди, по-видимому, из числа больных и выздоравливающих. Все они были в одном нижнем белье, на солнце казавшемся очень белым. Проходя мимо них, я приглядывался – нет ли знакомых лиц, но не увидел никого, с кем бы раньше встречался. Наконец, я вышел на широкую ровную лагерную улицу, откуда взгляду открывалась перспектива какой-то части Больничного городка – одноэтажные деревянные здания, стоявшие довольно далеко одно от другого. Это был как бы заколдованный мир, в котором отсутствовало движение и который пыльно стыл в солнечном тепле.

На крылечке одного из бараков виднелся человек в белом халате. Склонность белых халатов к кастовой замкнутости отчуждала нас, прочих, от них. Несмотря на это, я уже готов был подойти, чтобы спросить дорогу к бараку для туберкулезных больных, но как раз в это время на пустовавшей улице появился человек. Он был не в халате, а в обычном лагерном тряпье, видимо, местный работяга, неторопливо волочивший ноги по каким-то своим делам.

Я подошел к нему со своим вопросом, и он объяснил, куда нужно было идти.

Барак для туберкулезных стоял обособленно посреди плоского пустыря. Я вышел сюда со стороны, к которой этот барак был развернут своим длинным придавленным крышей фасадом. По обе стороны от входа были скамеечки, на которых никто не сидел, и стояли три или четыре пустые железные кровати. Выглядело все это оголенным и то ли забытым, то ли брошенным.

Я пересек пустырь по тропинке, заросшей, как будто по ней никто не ходил, взошел на ступеньку низенького крыльца, толкнул дверь, за ней еще одну и, оказавшись внутри барака, не сходя с порога, огляделся. По контрасту с солнечной ясностью уличного света здесь был полумрак. Помещение не имело жилой устроенности. Это был сарай, не разгороженный ни на комнаты, ни хотя бы на отсеки. Только с правой стороны напротив входа часть помещения была отгорожена дощатыми стенками. За ними была, видимо, чья-то отдельная комната. А на кровати, приставленной к боковой стенке этой комнаты, лежал Карсавин.

Он лежал на спине, полуприкрытый одеялом. Лицо его было повернуто к стене. Подойдя, я негромко его окликнул. Он не спал. На мой голос он повернул голову, увидел меня и сказал:

– А, это вы.

Он сказал это без удивления и без обрадованности, так, будто мы видались не далее как вчера. И подставил щеку для поцелуя.

Кое-что в нем изменилось. В лице появилась припухлость, борода поседела до последнего волоска, как бы погустела, стала слегка кучерявиться и разделилась надвое. Голос звучал с хрипотцой.

Я сказал, что меня доставили сюда для того, чтобы оперировать ногу. Я нигде еще не устроен и зашел всего на минуту, но как только устроюсь, буду, как раньше, приходить каждый день.

– Приходите, – сказал Карсавин, – может быть, если мне позволят силы, мы продолжим наши беседы. Я так привык беседовать с вами, что здесь, особенно первое время, мне этого ощутимо недоставало. Я написал вам об этом в письме, но не знаю, дошло ли оно до вас.

Я сказал, что письмо дошло, но, к сожалению, молодой литовец, взявшийся быть письмоносцем, прятал его под стелькой баш-

мака и под его пяткой в письме многое стерлось.

— Литовцы — надежные люди, — сказал Карсавин, — несколько из них постоянно навещают меня и заботятся обо мне. Но мои разговоры с ними сводятся к ответам — как я себя чувствую и не нуждаюсь ли в чем-нибудь. Впрочем, Владас считает, что для меня разговаривать излишняя роскошь. Вы знаете, что Владас здесь?

Я об этом знал. Кроме того, я слышал, что Карсавина лечат препаратом ПАСК, и спросил, помогает ли этот препарат.

— Меня им лечили, — сказал Карсавин, — мне ежедневно давали этот ПАСК лошадиными дозами, но больше не дают. Оказалось, что ПАСК вредно влияет на печень. Говорят, существует какой-то другой препарат против туберкулеза, но здесь этого лекарства нет. Теперь меня лечат только измерением температуры.

Когда я собрался уходить, Карсавин приподнялся с кровати, опираясь на руки, и сказал:

— Приходите, я вас буду ждать.

Обратную дорогу я нашел без расспросов. Я торопился, опасаясь, что за время моего отсутствия всех развели по местам назначения, но оказалось, что торопился я напрасно. Вся наша небольшая группа была на том же месте, и я нашел их в том же положении, в каком оставил. Одни лежали на земле, подложив под голову вещевой мешок или чемодан, другие сидели под вахтой, опираясь спинами о стену. Я сел так же. Прошло еще добрых полчаса или более того. К этому времени тени от ближайших бараков наползли уже на нашу лужайку, подбираясь к стене вахты, и местами уже начали вытеснять с нее солнечный свет, в котором появилась желтоватая блеклость. Наконец, пришел санитар со списками. Но это не было концом нашего ожидания, это было только началом конца. Сперва сделали общую перекличку, потом всех нас разделили на группы соответственно распределению по разным отделениям больницы. Пока санитар отводил одних, оставшиеся пребывали в ожидании. Длилось это довольно долго, т.к. места назначения находились в разных концах лагеря, территория которого была весьма обширной. Назначение в хирургическое отделение имел я один. Когда подошла моя очередь, солнце уже скрылось за плотными облаками, которыми был обложен горизонт. Дорога, по которой вел меня санитар, мне совсем не запомнилась, хотя темно не было, а был прозрачный сумрак северной белой ночи.

Хирургическое отделение, куда привел меня санитар, помещалось в деревянном здании с крыльцом посередине фасада. Санитар вошел внутрь, а я, взойдя на крыльцо, остался ждать, локтями опершись на перила. Напротив было еще такое же здание и с таким же крыльцом. В промежутке между зданиями и вокруг них были поросшие травой лужайки и даже немного кустов. В личине Больничного городка лагерь являл вид мирный, почти приветный, навевающий впечатление, будто ты приплыл в тихую пристань. Душа готова была размягчиться от этого впечатления, готова была забыть, что любая часть тюрьмы есть все та же тюрьма.

Так и несовершенство нашего бытия, подумалось мне, может облечься в нечто нежное и благовидное и даже возвышенное, оставаясь всегда все тем же непреодолимым несовершенством.

Санитар вышел и, не глядя на меня, сбежал с крыльца, а из дверей выглянул, по-видимому, перед этим спавший и еще не вполне перешедший в состояние бодрствования дежурный фельдшер и сказал мне, чтобы я вошел.

Приемным покоем служила комната со столом для дежурного и некрашеным топчаном для больных, на котором, вероятно, в дежурных сновидениях проводил свое время принимавший меня фельдшер. Он с моих слов записал сведения, полагавшиеся для истории болезни. Затем меня отвели в кладовую. Заспанный завхоз – круглоголовый неприветливый старик, сидевший за низким барьером, – велел мне раздеться и записал в книгу все, что на мне было. В этой кладовой было тесно и пахло деревом, смолистым старым деревом, как в столярной мастерской. Я переоделся в больничное белье, которое было рассчитано на человека явно меньших размеров. По лицу старика завхоза было видно, что он готов отвергнуть мои протесты, но я, обманув его ожидания, просить о замене белья не стал, зная, что чуть позже в более благоприятный момент я без всяких препирательств смогу получить белье, более мне подходящее.

Наконец, за мной пришел местный санитар и по темному коридору отвел меня в назначенную палату. Когда он включил свет, я увидел освещенную свисавшей с потолка электрической лампой почти квадратную комнату с двумя окнами. Она была плотно заставлена кроватями, на которых люди лежали без одеял, так как было душно. Оба окна были закрыты, застоявшийся, с примесью лекар-

ственных запахов воздух едва вентилировался через форточку, затянутую марлей. (Окна держали открытыми только днем, вечером же закрывали, чтобы не налетели комары.)

– А где мое место? – спросил я санитара, т.к. видел, что в этой палате ни одного свободного места не было. Санитар, не отвечая, стал зачем-то оглядывать все занятые кровати. Затем он вышел. Я не знал, что будет, и в некоторой растерянности спросил, обращаясь скорее к самому себе, чем к кому-нибудь:

– Куда же меня положат?

– Тебя положат третьим, – сказал человек с ближайшей ко входу кровати.

Что означали его слова, вскоре объяснилось. Санитар принес матрас и положил его в середину на две кровати, сдвинутые вплотную.

– Вот тебе место, – сказал он, – можешь не опасаться, что кровати разъедутся под тобой, разъехаться им некуда.

С такой практикой укладывать троих на две кровати мне в лагерных больницах встречаться еще не приходилось. Но я был утомлен перипетиями дня, после свидания с Карсавиным чувствовал в себе устойчивое радостное настроение, которое не могли испортить такие второстепенные обстоятельства, как отсутствие отдельного места или малое по размеру белье. Правда, мои новые соседи были ущемлены в своих удобствах, поскольку меня поместили между ними. Но явно они по этому поводу особого неудовольствия не выражали. Соседом справа был тихого вида парень из Западной Украины. Сосед же слева оказался мне знаком – и в лицо, и по имени. Узнав его, я ощутил некоторое замешательство. Моим соседом слева был Виктор Луи, тот самый Луи, который был окутан туманом темных слухов.

– Как-нибудь уместимся, не стесняйтесь, – сказал мне Луи, – устраивайтесь. Надо полагать, это временно. А мы, кстати, кажется, где-то встречались?

На следующий день я решил повидаться с Шимкунасом. Для врачей в Больничном городке были отведены небольшие отдельные домики. Мне объяснили, как туда пройти. Шимкунас жил в чистенькой комнатке с занавесочками на низких окнах, из которых одно

выходило на лагерную улицу, а другое – на приятно зеленевшую лужайку.

Когда я вошел в комнату, Шимкунас принял меня радушно, как человека, неожиданное появление которого доставило ему удовольствие.

– Очень рад снова видеть вас, – сказал он, – и, конечно, Карсавин будет рад вашему обществу. Он неоднократно вспоминал вас. А как случилось, что вас перевели сюда?

Я рассказал об обстоятельствах своего перевода, Шимкунас, в свою очередь, рассказал о себе. После нашего лагерного пункта он работал врачом на другом лагерном пункте, узнав же, что Карсавин в Центральной больнице, добился для себя перевода сюда, согласившись работать в должности патологоанатома. Работа эта состояла в том, чтобы делать вскрытие умерших и составлять протокол осмотра. Когда я сказал, что это, вероятно, ужасная работа, Шимкунас пожал плечами. Он спросил меня, как я здесь устроен и виделся ли уже с Карсавиным. Я сказал, что сходил к Карсавину в первый же день, когда нас оставили подле вахты ожидать распределения, и что, на мой взгляд, Карсавин выглядит сравнительно неплохо. Шимкунас, сощурив свои русалочьи глаза, покачал головой.

– Вы плохо пригляделись к нему, – сказал он, – Карсавин в очень плохом состоянии.

– Что значит – плохом? – спросил я.

– Карсавин умирает, – был ответ, – у него миллиарный туберкулез. Это значит, туберкулезными палочками поражены не только легкие, но и другие органы. Может быть, вы заметили изменение в его голосе? Это оттого, что процесс распространился на гортань.

Вот что означала хрипотца в голосе Карсавина, и вот почему разговаривать для него, как он сказал, сославшись на Владаса, было излишней роскошью...

– А сам Карсавин, – спросил я, – знает, каково в действительности его состояние?

– Конечно, знает, – сказал Шимкунас.

– Однако в письме, которое он прислал нам, – сказал я, – он написал, что в отношении здоровья ему стало здесь лучше и что сам он стал крепче.

Не успев, однако, договорить эти слова, я вспомнил, что в письме не было написано "стал крепче". Там было – "выгляжу крепче".

– Ну, насколько он стал крепче, это вы сами увидите, – сказал Шимкунас. – что же касается письма, он просто не хотел вас огорчать. Он не может не знать о том, каково в действительности его состояние, т.к. находится в изоляторе для умирающих.

– Это тот обособленный барак, – спросил я, – который на краю лагеря?

– Это барак, куда больных туберкулезом отправляют умирать, – сказал Шимкунас, – там практически уже не лечат, а только по возможности облегчают страдания. Кто попал туда, живым уже не выходит. Когда наступит конец – это вопрос времени. Сколько времени осталось Карсавину, точно не скажу, может быть, месяца два-три, а может быть, и меньше.

Таким образом, теперь выяснилось, что профессор Алексеев не открыл нам всей правды. Мог ли он не знать эту правду, если ее знал регистратор Санчасти Николай Сергеевич? Впрочем, это уже не имело значения.

– А разговаривать ему хоть сколько-нибудь можно? – спросил я.

– Если ему этого хочется, – сказал Шимкунас, – пусть разговаривает, сколько ему позволят силы.

Видя, что я оглушен и подавлен всеми этими сведениями, Шимкунас взял ободряющий тон.

– Вы проведете здесь, вероятно, несколько месяцев, – сказал он, – у вас будет много свободного времени. Я знаю нескольких молодых людей, литовцев, которые подобно вам интересуются вопросами религии и философии. Они знакомы с Карсавиным и относятся к нему с большим уважением. Если хотите, я могу познакомить вас с ними.

Я поблагодарил Шимкунаса и сказал, что мне, конечно, было бы интересно познакомиться с этими людьми. На этом мы расстались, договорившись, что будем встречаться, насколько это позволят обстоятельства.

Времени, свободного от каких бы то ни было дел, здесь, действительно, было много. И вместе с тем эта бездельная, полусонная

больничная жизнь была устроена так, что свободного времени как бы и не оставалось. Весь день был расписан. Длительность дня была разбита на множество узелков, которыми больные были прикреплены к своим местам: измерение температуры, прием лекарств, завтрак, утренняя поверка, врачебный обход, процедуры, полдник, еще процедуры, обед, тихий час и т.д. В результате все время уходило на какую-то бестолковую возню, заполненную обрывочными разговорами, суммарное содержание которых было равно нулю, а подвижность наша сводилась к тому, что иногда лежание на кровати заменялось лежанием на лужайке возле внешней торцовой стены барака.

В этом вязком течении времени, тем не менее, наметились два промежутка, два "окна", в которые я мог ходить к Карсавину. Это было время от врачебного обхода до обеда, поскольку процедурами меня особенно не донимали; и время от тихого часа до ужина.

К началу вечерней поверки обязательно полагалось быть на своем месте, отсутствие больного на его месте во время поверки каралось выпиской из больницы.

Чтобы попасть из хирургического отделения в барак, где находился Карсавин, мне приходилось пересекать значительную часть Больничного городка, что по здешним масштабам было сравнительно дальней прогулкой.

Несмотря на свое название, Больничный городок всей своей статью был более или менее обычным лагерем, т.е. как бы островом, охваченным обручем проволочной ограды, землей среди земли, на которой наставлены с претензией на планировку одноэтажные деревянные дома. Лучше сказать, это были не дома даже, а неуютные здания для жилья, которым именно не присущ характер "домашнего" и которые независимо от их назначения назывались бараками.

Не знаю, имеет ли слово "барак" корневое родство со словами "барка" или "баржа", но внешнее сходство подсказывает предположение о таком родстве. Барак обычного вида похож именно на поставленную на землю и покрытую крышей баржу.

Сурово и уныло стоят эти здания на земле, поверхность которой отличается характерной для лагерей устроенностью. Всюду – ровные, утоптанные дорожки, присыпанные битым кирпичом и всегда подметенные. Дорожки, которые пошире, окаймлены штакет-

ником, т.е. колышками с перекладинами, выкрашенными обычно в белый цвет. Кое-где встречаются сооружения, которые принято называть "клумбами", – это массивные выпуклости из кусков кирпича, выложенные в аляповатые узоры.

Помню, вся эта мелочно придуманная, убогая и замыслом, и материалом украшенность лагеря немало раздражала нас. Мы иронизировали, давая ей определения – тюремная бутафория, памятник обесцененному труду, творчество начальствующего персонала и т.п.

– Если бы меня спросили, как выглядит ад, – сказал как-то Пунин, – я описал бы его именно таким. Тотальное господство прямолинейности и прямоугольности. Живого места нет от этой разгороженности загородочками, подметенности и подмалеванности. Чепуха, будто бы ад вымощен благими намерениями. Не благими, а непременно бессмысленными, которые на человека нагоняют тоску.

После разговора с Шимкунасом я пришел к Карсавину вечером другого дня. Карсавин писал. Раньше мне случалось видеть его работающим, когда он устраивался писать полусидя, держа лист, как книгу, на приподнятых коленях. Теперь он сидел иначе, оставаясь весь на кровати, но как-то (мне показалось – не совсем удобно) извернув себя к тумбочке. Низко наклонясь над ней, он писал чернилами (а не карандашом, как раньше), сосредоточенно вписывая строчки прямых букв в клеточный тетрадный лист.

Я подумал, что он, может быть, пишет письмо, а я своим появлением помешаю ему. Он, однако, увидел меня и, улыбаясь, приглашающе показывал рукой на соседнюю свободную кровать. Я подошел и сел.

– Не думайте, будто вы помешали мне, – сказал Карсавин, – я вас ждал.

Сложив письмо и убрав его в картонную папку, он сказал:

– Это совсем не к спеху.

Слегка оперщись локтем на тумбочку, он отклонился спиной на подушку и принял то положение, какое было обычным, если он имел намерение провести время в беседе.

На его тумбочке стоял знакомый мне фарфоровый чайник, к которому теперь прибавилась фарфоровая чашка, формой похо-

жая на тюльпан. Заметив, что я посмотрел на эти предметы, Карсавин сказал, что здесь, как он уже упоминал, нашлись люди, которые о нем заботятся, приносят ежедневно горячую воду для заварки чая, снабжают бумагой и чернилами. О соседях Карсавин сказал, что повода быть недовольным ими теперь, в общем, нет. Раньше одно время здесь были блатные – развязные, наглые, шумные. Об этом написано в письме. Этих людей держали, чтобы провести врачебное обследование, затем их отсюда перевели. Теперь здесь тихо.

Здесь побывала, подумал я, та самая, как видно, компания рецидивистов, которых на нашем лагерном пункте держали в БУРе, охраняя их от украинской молодежи.

Я спросил Карсавина о статьях, которые он здесь написал. Статьи, написанные по-литовски, "О духе и теле" и "О совершенстве", сказал Карсавин, по содержанию похожи на то, о чем уже раньше он писал по-русски и о чем говорил в наших беседах. Что же касается "Критики рефлексологии", эта статья среди других работ может выглядеть неожиданной. Она и для него самого написалась как-то неожиданно. Это – критические соображения в отношении методов, которыми пользуется биология, занимающаяся высокоразвитыми животными.

Жизнь животных в естественных условиях спонтанно-целесообразна. Для опытов животное изолируется, чем обрываются связи, которыми оно включено в единство природы. Основанием для теоретических построений служит то, что, подвергая животное более или менее изобретательным, а чаще – примитивным воздействиям, изучают его реакции. Однако, утратив свою естественную целесообразность, эти реакции почти неизбежно приобретают механический характер. Кроме того, животное, пытаясь приспособиться к созданным для него искусственным (или даже противоестественным) условиям, в меру доступной ему догадливости старается действовать или невольно действует так, как от него хотят. Это значит, что исходная установка такого научного метода косвенно предопределяет его результаты. Следовательно, научная обоснованность методов вызывает сомнения. Но есть и другая, еще более существенная сторона дела. Мы видим, как науке приносится в жертву этика. Как иначе оценить такие вещи, как насилие над жизнью, сознание за собой права вырвать живое существо из свойственной ему среды, по-

местить его, куда заблагорассудится, по своему произволу пользоваться его беззащитностью?

В словах Карсавина был неявный, но все же улавливаемый пафос. Не означал ли он, подумалось мне, что, говоря о животных, Карсавин вместе с тем имел в виду нас и наше положение?

На этот раз я пробыл у Карсавина довольно долго, имел время осмотреться и более внимательно рассмотрел помещение, где мы находились. Изнутри барак для больных туберкулезом был обширен и пуст, для лагерных жилищ пуст необычно. Кровати были расставлены с большими промежутками, из них занятых лежащими телами – не более половины. Возможно, кто-то из этих мирно лежавших на своих кроватях людей в письме Карсавина был назван "завистником"? Какая реальность человеческого недоброжелательства пряталась в этом слове? Но спрашивать Карсавина об этом я не стал, полагая, что со временем смогу вникнуть в существующие здесь отношения сам.

В этой обширной палате Карсавин был устроен почти обособленно. Его кровать, приставленная к перегородке, за которой была комната врача, занимала угол, а соседняя кровать, на которой я сидел, была вообще не занята и так оставалась незанятой на протяжении всего последующего времени. Рассматривая помещение, я обратил внимание на какое-то непонятное сооружение у противоположной стены барака. Там несколько пустых кроватей были разгорожены фанерными щитами так, что каждая стояла в отдельной кабине. Карсавин, увидев, что я разглядываю эти кабины, объяснил их назначение: туда кладут умирающих, чтобы вид их агонии не пугал их соседей.

Итак, недомолвок теперь не было. Шимкунас сказал правду. Карсавин знал, что умирает. Он знал также, что я знаю об этом. И этот барак, похожий на баржу, для Карсавина и для всех, здесь находившихся, был именно особого рода баржей, материализовавшейся из мифа баркой Харона. Вот какова она – не сходя с места, уныло плывущая во времени, уносящая из жизни свой пока еще живой груз. Роль Харона была, по-видимому, соединена с должностью врача туберкулезного изолятора. А сам этот Харон незримо обитал почти вплотную от Карсавина, отделенный от него перегородкой из дерева едва ли не в два пальца толщиной.

Я хотел бы все отпущенное мне время быть при Карсавине, хотя бы чем-нибудь сделать более сносным образ существования, на которое он был обречен.

Не просветляемый даже днем полусумрак, непроветриваемая затхлость воздуха, атмосфера, насыщенная миазмами болезни, и не столько материальными ее носителями – бактериями, сколько общей духовной подавленностью, духом безнадежности, беззвучным ужасом перед надвигающейся смертью, – вот что такое был туберкулезный изолятор. Когда я, переступив порог, отделявший этот мир от окружающего, входил сюда, то по контрасту с ясной теплотой солнечного дня на всем находящемся здесь, казалось мне, уже лежала могильная тень.

Вот почему в один из солнечных дней, увидев Карсавина довольно бодрым, я сделал ему предложение выйти отсюда на свежий воздух.

– Возле входа в барак, – сказал я, – стоят пустые кровати. Если вы хотите, можно было бы воспользоваться одной из них, чтобы вы полежали на солнышке. День сегодня теплый. А на воздухе мы побеседовали бы, как раньше во время прогулки.

Карсавину эта идея понравилась.

– Да, – сказал он, – кровати перед входом для этого и стоят. Даже тех, кто совсем не ходит, иногда выносят туда полежать на воздухе. Я, пожалуй, охотно полежу там.

Мое предложение помочь ему дойти он отверг, сказав, что у него хватит сил пройти без помощи такое расстояние. Сказав так, он откинул одеяло и, упираясь руками на край кровати, встал. По выражению его лица было видно, что он был немножно доволен, доказав мне делом неосновательность моих сомнений в его силах.

Я собрал с кровати постельные принадлежности и пошел на улицу приготовить для него место. Из кроватей, стоявших на освещенных солнцем мостках, я выбрал одну, менее ржавую, и занялся ее приготовлением. Уже заканчивая это дело, я почувствовал за спиной движение и, оглянувшись, увидел Карсавина.

Только теперь я собственными глазами убедился, насколько хуже сделалось его состояние. В темном дверном проеме я увидел его белую, едва державшуюся на ногах фигуру. На его лице была написана исчерпанность сил. Исхудавший, в одном белье, он стоял как бы вырезанный из фанеры, держась, чтобы устоять, рукой за

косяк. Я поспешил навстречу. Однако он свободной рукой показал, что помогать ему не надо. Постояв, он сам дошел до кровати – медленно и сохраняя напряженную прямоту. Лег и после этого некоторое время лежал, прикрыв глаза, ожидая возвращения сил. Я с тревогой смотрел на него, терзаясь тем, что все это затеял, и тем, что не в состоянии был хоть чем-нибудь помочь. Но выражение тяжелой усталости постепенно сходило с его лица. Минут через 15-20 к нему вернулись и обычное выражение глаз, и речь.

– Проще всего быть червяком, – сказал Карсавин, – вертикальное положение тела, как я теперь вижу по себе, оказывается, большая победа человека над природой. Червь ползает, а человек, хотя ему и недостает необходимой для устойчивости третьей ноги, познал свободу быть вертикальным.

Солнце грело, но не жгло. Теплый ветерок мягко обтекал нас. Карсавин, не захотев ничем прикрыться от солнца, лежал в одном белье. Увидев, что на его ногах сильно отросли ногти, состричь которые сам он не мог, я сходил в барак за ножницами. Я стриг ногти на его ногах и занимал его рассказом о том, как Пунин завел знакомство с юродивым и удивляется, во-первых, отсутствию у него благодарности, а во-вторых – религиозному отношению к разуму. Пока я говорил, на лице Карсавина появилась хорошо знакомая мне сдержанно-ласковая полуулыбка.

– Среди юродивых, – сказал он, – бесспорно, всегда встречались люди, сознательно избравшие этот путь. Нет, в общем, ничего особенного, если знакомый Пунина высоко ценит разум. Во времена отцов Церкви слово Ум писали с большой буквы, в таком отношении к разуму отклонения от традиции, в общем, нет. Тем не менее, для современной религиозности такой взгляд необычен, с тех пор в отношении к разуму произошло смещение акцентов. Свободная мысль в наше время считается достоянием атеизма, а религиозность считает себя хранительницей невыразимой тайны. И то, и другое правильно. Но вот что уже пора понять: для религии будет гибельным, если она не увидит, что достоянием атеизма является то, что должно принадлежать ей самой.

Давая себе отдых, Карсавин недолго помолчал.

– Суть материализма, – продолжал он, – в непосредственном мироутверждении, в прямой убежденности, что объективная действительность существует независимо от сознания. Против этого неле-

но было бы спорить, это несомненно. Нужно только сделать еще один шаг и усмотреть, что именно действительность объективного мира есть самое прямое, достоверное свидетельство об абсолютном субъекте действительности. Объективная действительность является независимой от сознания. Однако это утверждение скрыто содержит в себе обратное утверждение о том, что сознание столь же независимо от объективной действительности. Невозможно, чтобы независимость была односторонней. Если сознание просто некий продукт самого мира, как это обычно, не задумываясь, полагают, то – какой смысл в утверждении о независимости мира от сознания? Односторонняя независимость оказывается мнимой. Усмотреть это мешает натуралистическое отношение к вопросу: мир велик и вечен, познание же – в человеке, жизнь которого коротка. На самом деле, это не имеет никакого значения, сознание как таковое должно быть независимым от объективной действительности. Без этого мир не может быть независимым от сознания, и тогда сама объективная действительность утратила бы ту опору, без которой подлинное невозможно отличить от иллюзорного. Когда же мы приходим к такому пониманию, этим преодолевается атеизм. Независимость сознания находит гарантию только в Боге. Мир существует своей собственной действительностью, но не мог бы ни существовать, ни знать о своем существовании, если бы не было действительности – совершенного Божественного бытия.

Сосредоточенность мысли, по-видимому, утомила Карсавина. Кончив говорить, он молча полежал еще некоторое время, после чего сказал, что давно не выходил на воздух и нам пора идти назад. Я подставил свои плечи, и так потихоньку мы добрались до места. Карсавин лег, а я к своему успокоению, отметил, что на этот раз наш переход не слишком утомил его.

ГЛАВА 3

Палата в хирургическом отделении, куда меня поместили, представляла собой почти квадратную комнату с кроватями, наставленными впритык, как костяшки домино.

Втроем на двух кроватях, я и оба мои соседа уживались без ссор и взаимного неудовольствия. Один из них, молодой западноукраинец из бандеровцев, лежал с болезнью ног после перелома, полученного при аресте. Он не ходил, был сильно истощен и тих. Другой – Виктор Луи, получивший травму ноги на работе в лагере, уже обходился без костылей.

Наше утесненное жительство втроем продолжалось недолго. С неделю спустя освободилась кровать по ту сторону тумбочки и Луи тотчас перебрался на эту кровать, освободив свое место для меня и сделавшись по отношению ко мне из соседа рядом соседом напротив.

Известный мне по отзыву Василенко как ”фигура, окутанная туманом темных слухов”, вблизи Луи не производил неприятного впечатления. В палате он держал себя со всеми дружелюбно, охотно пользовался лагерными оборотами речи, как бы принимая этим ”цвет” обстановки, но не поддавался растворению в преобладавшем здесь анекдотно-бездельном настроении. Если он и был из преисподних, то, по крайней мере, из довольно беспечальных.

Помимо близости, обусловленной обстоятельствами места и времени, мы невольно выделяли друг друга из среды остальных, т.к. были примерно одного возраста и оба выросли в условиях жизни интеллигентного слоя большого города.

Из слухов о Луи правдой было то, что он находился здесь по редкому среди нас обвинению в шпионаже. По его словам, он прежде работал переводчиком в посольстве какой-то латиноамериканской страны и составлял для своих работодателей вырезки из наших газет. Луи был полуеврей, у него было матово-белое в чуть заметных веснушках лицо, красивый точеный профиль, очки в тонком золотом ободке и изящно-свободные манеры, приобретенные, возможно, в среде дипломатического персонала посольства.

Его запас жизненной энергии был достаточен, чтобы оптимистически относиться к будущему. Он довольно много читал, доставая книги с рук, и сам обладал стопкой книг, среди которых я заметил превосходный англо-русский словарь заграничного издания и книгу "Учение о рефлексах". Когда я спросил, зачем ему эта книга, Луи сказал:

– Для общего образования.

Свое пребывание здесь он, кажется, рассматривал именно как время, выделенное ему жизнью для пополнения образования. Он был готов интересоваться всем – науками и философией, но не ради их существа, а для того, чтобы быть информированным в этих вопросах. К религии он был равнодушен. Для него религия была, кажется, формой политики, а религиозность – выражением политической принадлежности. Он говорил, что не имеет определенных взглядов и что это весьма удобно, т.к. всегда позволяет выбрать ту позицию, которая наиболее выгодна. Возможно, он рисовался некоторым цинизмом.

Как-то, когда мы сидели на кроватях друг против друга, он сказал:

– Меня, я знаю, подозревают в сотрудничестве с оперуполномоченным. Но кто так думает, или глуп, или меня считает глупцом. Я вовсе не хочу сказать, что имею какие-то принципы, в силу которых подобная роль для меня невозможна. Таких принципов у меня нет, но у меня есть голова. Информация, которую собирает оперуполномоченный, ничтожна, как ничтожно и вознаграждение за нее, место дневального, например. Мне же мелкие подачки не нужны. Играю только в такую игру, которая стоит свеч.

Наличие "Учения о рефлексах" в стопке книг, принадлежавших Луи, навело меня на мысль, не эта ли книга, как-то оказавшись у Карсавина, послужила поводом для его статьи о рефлексологии. При случае я спросил его об этом. Он подтвердил мою догадку, сказав, кроме того, что именно Луи принес ему эту книгу. Я спросил, откуда ему знаком Луи.

– Он приходил ко мне несколько раз, – сказал Карсавин. – Вполне воспитанный молодой человек. Спрашивал меня о чем-то, только, помнится, вопросы были пестрого характера: то об одном, то о другом. Трудно было понять, что именно его интересовало.

Узнав, таким образом, что Луи пополнял свое образование и

через общение с Карсавиным, я поддался внезапному чувству ревности. Я тут же передал Карсавину слова Василенки, который сказал о Луи, что он гомосексуалист и вообще порочный юнец. От моих слов на лице Карсавина выразилось не удивление и не осуждение, а как бы некоторая внутренняя озабоченность.

– Это очень трудный вопрос, – сказал он, – мотивы, определяющие половую жизнь, наиболее интимны. Осудить легко. Между тем, в способности человека к любви и жертве выражено наше, может быть, самое высокое начало. Поэтому в этой же сфере человек наиболее подвержен дурной саморастрате.

Как-то вечером, когда мои соседи по палате томились предсонным бездельем, мне сказали, что пришли какие-то люди и просили передать, что они ждут меня у входа в хирургическое отделение. Я вышел. На лужайке немного в стороне от входа в наш барак меня ждали два человека. Один из них был Шимкунас, другой – рослый, довольно молодой человек с приятным чистым лицом. Он встретил меня взглядом, выражавшим благожелательное любопытство.

– Выполняю обещание познакомить вас с нашей католической молодежью, – сказал Шимкунас, – я привел к вам самого главного из них. Это – Свентонис. Я уверен, вы оцените его, когда познакомитесь поближе. До заключения он был студентом Духовной семинарии. Интересуется богословием, экзистенциализмом, вообще – состоянием христианского мира – и является почитателем Карсавина.

Свентонис сказал, что обо мне он слышал (от кого, кроме Шимкунаса?) как об ученике Карсавина и надеется услышать от меня разъяснение основных идей Карсавина, поскольку самого Карсавина в нынешнем его состоянии просить об этом, к сожалению, нельзя, от разговоров может быть вред его здоровью. Из лагерных работ Карсавина Свентонис читал те, которые хранились у Шимкунаса и были написаны по-литовски: "О совершенстве" и "О духе и теле". По мнению Свентониса (до удивления напоминавшему слова Яворки), во взглядах Карсавина отразилась свойственная восточному христианству (слово "православие" католики не употребляют) склонность к пантеизму.

Я сказал Свентонису, что с таким же успехом можно предположить обратное, а именно: что в его собственных словах отразилась свойственная западному христианству склонность подозревать православных в пантеизме. Иначе трудно понять, откуда во взглядах Карсавина усматривается пантеизм.

В традиционном богословии сотворенный мир противостоит Творцу как некое небожественное бытие – Божественному. Такое противопоставление исключает пантеизм. Однако оно оказывается близким к дуализму, т.к. допускает два бытия. Карсавин в своем понимании творения устраняет это удвоение бытия. Тварь есть абсолютно иное по отношению к Творцу. Бог есть все, тварь как таковая есть ничто. Не имея своей действительности, тварь становится сущей, воспринимая абсолютную действительность (другой нет) как даруемую Богом. Обретая бытие, тварь наполняется Богом. Но как носитель даруемой божественности, тварь никогда – ни в несовершенстве, ни в совершенстве своем не тождественна Богу, который один есть исконный субъект божественности. Такое понимание преодолевает сразу и пантеизм, и дуализм.

– Да, конечно, – сказал Свентонис, – вы правы и очень понятно объяснили мне точку зрения Карсавина. Хотя Бог у него немножко и растворяется в мире, но он устраняет это с помощью экзистенциализма. Я правильно вас понял? Но даже если мы в чем-нибудь и не согласны между собой, я думаю, лучше не спорить о словах. Как, например, на Флорентийском соборе столько почтенных богословов не смогли договориться, читать ли в Символе: ”пер филиум” или ”филиокве”.

Я взглянул на Свентониса с намерением возразить, т.к. прочно усвоил от Карсавина, что спор о ”Филиокве” – не спор о словах, а расхождение по существу, отобразившееся в различии исторической судьбы Запада и Востока. Но Свентонис поспешно сказал:

– Догматические несогласия лучше оставить в стороне. Зачем их касаться, особенно в нашем положении? Гораздо важнее просто узнать друг друга. В этом отношении лагерь имеет позитивное значение. Здесь открывается исключительная в своем роде возможность продуктивных контактов между представителями западного и восточного христианства. Это может послужить сближению Церквей в будущем.

Свентонис говорил с оттенком восторженности. При всех его увлечениях экзистенциализмом и всем прочим он был ортодоксален католической ортодоксальностью. Он проявлял интерес к теоретическим вопросам, но центр его интересов лежал в области практической активности.

Когда Свентонис пришел во второй раз, он попросил меня вкратце изложить главные идеи Карсавина.

Я сказал, что, по мысли Карсавина, основание и источник нашего знания даны в христианском учении о Триединстве Бога. Догма должна быть понята в том смысле, что тройственность единства есть не что иное, как самопознание абсолютной Личности.

Бытие, которое не знает о себе, ничем не отличается от небытия. Бытие же, знающее о себе, есть личное бытие. Но знание о себе предполагает прерыв в себе самом, разделение в себе на того, кто знает, и на того, о ком знают. Вместе с тем личность непрерывна. Поэтому именно в личном самосознании нам дана наша соединенность с Богом, из которой мы познаем себя сотворенными, т.е. возникшими из ничто и сущими в меру причастия Богобытию, которое тем самым переходит в наше бытие, в бытие человека, мира. Однако человек причаствует Богу лишь ограниченно. В своем желании быть человек не хочет той полноты любви, которая зовет его жертвовать собой. Реализуя так свою свободу, человек делает цель любви недостижимой и замыкает себя в неполноте несовершенного бытия. Бог, в Своем самопознании являя Себя Творцом, доводит акт творения до предела, до боговоплощения, которое по отношению к нам является актом нашего спасения. Бог есть все. Принимая бытие несовершенства как Свое бытие, Он – через воплощение, смерть и воскресение Христа – преодолевает замкнутость эмпирии. Для каждого из нас эта замкнутость преодолевается конкретно, когда человек опознает, что, в своей свободе определив себя к несовершенству, сам виновен в этом. И через опознание своей вины в обновлении ума хочет реализованности несовершенства, дабы претерпеть его как кару за свою вину. Такое новое понимание есть покаяние или умоперемена, которая в наибольшей своей силе становится последним судом и светопреставлением.

Так я пересказал, что усвоил из бесед с Карсавиным.

Свентонис выслушал все, что я говорил, с вежливым вниманием. Он сказал, что в моем пересказе идеи Карсавина предстают как своеобразное изложение христианской догматики, в основном не расходящееся с традиционным ее пониманием.

Чтобы побудить Свентониса высказать его собственное отношение к Карсавину, я привел слова Николая Сергеевича, который сказал о Карсавине, что такие люди нужны Церкви для защиты ее внешних рубежей.

— Такая оценка не кажется мне достаточной, — сказал Свентонис. — Внешние рубежи Карсавин защитить, конечно, сумеет. Но защитников Церкви и так довольно. Для этого, в конце концов, нужна лишь хорошая научная подготовка плюс личная стойкость. Карсавин глубже. Я бы отнес Карсавина к тем немногим, кому дано разрабатывать содержание христианского учения. Таковы, например, наши великие схоластики.

Поместив, таким образом, Карсавина в почтенную компанию, Свентонис сказал, что сам он по склонности души предпочитает глубину Фомы Кемпийского.

Когда я сказал, что читал "Подражание Христу" Фомы Кемпийского и что немного разбираюсь в латыни, это, кажется, повысило меня в его глазах. Усмотрев в этом интерес с моей стороны к образу католической религиозной жизни, он сказал, что охотно познакомит меня с нею. В первую очередь он рассказал мне о медитации и контемпляции. Медитация — это свободное размышление над текстом или над заданной темой. Контемпляция — сосредоточенное представление в мысленных образах событий евангельской истории. Это были элементы той практической религиозности, которую ценил Свентонис. Он был очень осведомлен в таких вопросах.

Из разговоров со Свентонисом для меня выявился следующий парадокс. Люди, образованные в богословии и вообще осведомленные в вопросах религии, в Карсавине склонны были видеть повторение известных идей, в отклонении от которых они находили лишь признак некоторого еретического свободомыслия. Мне же, получившему атеистическое воспитание и не искушенному в вопросах богословия, казалось, что образованность Свентониса, Николая Сергеевича и других загромождает их ум и мешает увидеть в Карсавине самое главное. Мир их образованности казался мне чем-то школьным, подчинившимся гипнозу стереотипов, чему на

стороне Карсавина противостояла свободная от всякого одеревенения, живая, индивидуальная и внутри себя несравнимо более подлинная религиозность.

Молодые люди, знакомые Свентониса, как и он, занимались богословием и экзистенциализмом. Кроме того, они все интересовались телепатией. Среди них был молодой литовец-телепат. Его телепатическая одаренность состояла, как мне рассказывали, в том, что он мог, взяв в руку закрытую записку, слово в слово сказать, что там написано. Такие сеансы делались в присутствии нескольких человек, но – редко, потому что очень утомляли слабого здоровьем телепата. Позднее меня познакомили с ним. Это был невысокий, щуплый, бледный, выглядевший очень молодо человек. Я ожидал особой одухотворенности во взгляде, но, напротив, взгляд его был бесцветен и выражал только внутреннюю усталость. За время моего пребывания в Центральной больнице он только однажды повторил свой опыт перед небольшим обществом, собравшимся в комнате Шимкунаса. Я тоже был приглашен. Но как раз в то время мне сделали операцию и я не мог ходить.

Как-то, когда я пришел к Карсавину, он, приподнимаясь мне навстречу, вместо приветствия сказал с возмущением:

– Меня лечит коновал.

Сказал он это громко, не стесняясь тем, что "коновал", т.е. врач туберкулезного изолятора, он же Харон, сидел совсем неподалеку, отделенный всего лишь тонкой перегородкой.

Как сказал мне позднее Шимкунас, этот врач не фигурально, а на самом деле был коновалом. В больнице не хватало квалифицированных врачей, и в туберкулезный изолятор, где помещались неизлечимые, был назначен врачом ветеринар. Считали, что в других отделениях пользы он не принесет, а в этом изоляторе, куда никто из врачей не хотел, уж лучше быть человеку, имеющему хоть ветеринарное, но все же медицинское образование.

Как раз перед моим приходом эти обстоятельства сделались известны Карсавину, и он возмутился. Высказав это мне, он снова прилег.

Затем, быстро остывая от взволновавших его чувств, он сказал:

– Впрочем, не все ли равно – кто? Не все равно тогда, когда лечат.

В тоне этих слов был оттенок горечи.

Однажды, заметив, что на Карсавине не было нательного креста, и подумав, что ему, может быть, хотелось бы иметь крест, я решился предложить ему свой. Карсавин сказал на это:

– Вы угадали мое желание. Мне, действительно, хотелось иметь нательный крест, но неоткуда было его взять. А как же я вас оставлю без вашего креста?

Я сказал, что этот крест сделал я сам и оттого мне тем более приятно, если Карсавин возьмет его в подарок. Себе я сделаю другой. Я снял с себя свой нательный крест, который был на шнурке, потемневшем от соприкосновения с телом. Крест был из свинца. Сделанный около года назад, он уже потерял прямизну линий, и вырезанное на нем распятие уже несколько стерлось.

Карсавин подставил голову, и я надел на него шнурок с крестом, который отныне останется на нем на весь остаток дней жизни и посмертно будет лежать вместе с ним в земле.

ГЛАВА 4

Шимкунас считал, что лучше ему ходить ко мне, а не наоборот. Он, как врач, мог ходить везде. А я был в положении больного, прикрепленного к месту лечения, и слишком частыми отлучками мог привлечь к себе нежелательное внимание со стороны надзора. Правда, здесь все ходили, кто куда хотел, но все же правила есть правила, и в нарушении их лучше ограничиться необходимым минимумом, состоявшим в посещении Карсавина. Приходя ко мне, Шимкунас обычно не заходил в палату, а через кого-нибудь вызывал меня наружу. Причем приходил он не просто повидаться, а всегда с каким-нибудь определенным делом.

Однажды, вызвав меня, Шимкунас, пока мы прогуливались за торцевой стеной нашего барака, сперва спрашивал меня, скоро ли ожидается операция и не приобрел ли я за это время еще новых знакомых, а потом сказал:

– Карсавин внешне довольно бодр, но процесс распространяется неумолимо. Дни его сочтены. Кстати, вы не говорили с ним о том, что пришло время пригласить священника для последнего напутствия?

Я понял, что этот вопрос и есть дело сегодняшней встречи.

– Мне и в голову не приходило говорить с Карсавиным об этом, – сказал я.

Шимкунас остановил наше хождение и, глядя мне в лицо, спросил:

– А сами вы как об этом думаете? Можно ли допустить, чтобы Карсавин ушел без исповеди? Когда человек умирает, ему нужна духовная помощь. Кроме того, через обряд подтверждается единство человека с Церковью.

Внутренне я не был убежден в том, что Карсавину действительно нужна духовная помощь. Я думал, что Карсавин сам лучше нас знает, что ему нужно и что не нужно. Но я вспомнил своих знакомых священников и точно понял, что в этом вопросе они на стороне Шимкунаса. Я сказал Шимкунасу, что, вероятно, он прав. Однако я не представлял себе, как отнесется к этому сам Карсавин, и тем более

даже предположить не мог, что вокруг этого дела появятся всякие осложняющие его обстоятельства.

– Вам надо поговорить с Карсавиным, – сказал Шимкунас, – и надо найти священника. Вы знаете здесь кого-нибудь?

– Лично не знаю, – сказал я, – но мне говорили, что здесь, в Больничном городке, находится весьма уважаемый протоиерей о. Петр.

Шимкунас кивнул.

– Мне он известен. Что ж, обратитесь к о. Петру. Вы знаете, где его найти?

Я этого не знал.

– Его найти легко, – сказал Шимкунас, – он работает каптером. Заведует складом обмундирования.

Я слегка удивился. Эта должность чем-то не отвечала моим возвышенным представлениям о сане протоиерея.

– Чего же удивляться, – сказал Шимкунас, – не работающих здесь не держат. А это работа спокойная, подходящая для старого человека.

Вечером следующего дня, придя к Карсавину, я сказал ему, что в этом лагере есть священник о. Петр, человек весьма уважаемый, с академическим образованием. Он работает здесь каптером, т.к. это подходящая для старого человека работа.

– Если вы хотите, – сказал я Карсавину, – можно попросить о. Петра, чтобы он пришел к вам. Может быть, он вам понравится. Может быть, вы захотите исповедаться ему, поскольку через обряд подтверждается единство человека с Церковью.

Я говорил все это как бы от себя, но Карсавин, посмотрев в мою сторону чуть лукаво, уверенно сказал:

– Вижу, вас подослал с этим разговором Владас. Он, как врач, знает, что пришло время мне приготовиться. Он добрый человек. И об о. Петре я слышал. Но разве обязательно нужен о. Петр или кто-нибудь другой? Что изменится от этого? Умирая, человек соединяется с Богом. Бог сам знает, как нужно все устроить.

Когда я передал этот разговор Шимкунасу, он твердо сказал:

– Нужно уговорить Карсавина. Никто не сможет сделать это, кроме вас.

Возможно, этими словами он хотел удержать меня на своей стороне. Но этого уже не требовалось. Сделав один шаг, я был

вынужден сделать второй.

Придя на другой день к Карсавину, я сказал ему, что подумал о некоторых своих знакомых из православных. Всем им свойственна известная щепетильность в отношении формы, через которую выражает себя церковность.

– Я понимаю, – сказал я, – что нехорошо быть назойливым. Конечно, один Бог знает, как нужно все устроить. Но разве не может быть, что через нашу назойливость Бог что-то и устраивает?

Карсавин молчал. Я подумал, что он и на этот раз ответит отказом. Но он ответил согласием.

– Я понимаю, вы настойчивы потому, что любите меня, – сказал он, – хорошо. Пусть будет, как хотите вы и Владас. Пригласите ко мне о. Петра.

Тогда, чтобы быть до конца полезным, я сказал:

– Для исповеди вам понадобится Пятидесятый псалом. Хотите, я напишу его для вас?

– Я его помню, – сказал Карсавин, посмотрев на меня. И этот его взгляд, как мне показалось, был чуть укоризненным.

В лагере, даже если это Больничный городок, не принято вешать на зданиях ни номеров, ни табличек, которые объяснили бы их назначение. Поэтому в поисках каптерки мне пришлось спрашивать дорогу к ней. Поплутав в проходах между похожими друг на друга деревянными зданиями, я, наконец, нашел то, что мне было нужно.

Это был небольшой одноэтажный полудом-полусарай. Окна были закрыты деревянными ставнями, запертыми с помощью железных накладок на замки. Только одно, ближайшее к углу, окно не имело ставень и глядело стеклом, завешанным чем-то изнутри. Это был намек на то, что окно принадлежало обитаемому помещению.

Войдя с крыльца об одну ступень через незапертую наружную дверь, я оказался в темном и довольно душном коридорчике, наощупь нашел дверь, которая, по моему расчету, должна была принадлежать комнате с угловым окном, и постучался.

– Войдите, – сказали мне оттуда.

В тесной комнатушке за столом, боком приставленным к окну, сидел человек, довольно старый, с рыжеватой бородой. Он смотрел на меня вопросительно, предполагая во мне, очевидно, посетителя

по хозяйственным делам. Я спросил его, он ли о. Петр.

— Да, я, – сказал он.

Я подошел под благословение, он благословил, но смотрел на меня с тем же вопросом во взгляде. Я сказал, что слышал о нем от священников, с которыми был на одном лагерном пункте, и передал ему поклон от о. Ивана и о. Феодота.

— Знаю их, – сказал о. Петр, – а вы-то, скажите, как попали в эту компанию?

После моих объяснений я ожидал, что о. Петр примет меня как одного из своих. Его вопрос показался мне не то чтобы неуместным, а скорее обидным, хотя и не по отношению ко мне, а по отношению к священникам, которые передавали ему поклон. Я объяснил, как познакомился с о. Иваном и о. Феодотом и в чем состояло мое общение с ними. О. Петр слушал, склонив слегка голову, и наблюдал за мной спокойно, но по-прежнему холодно. Когда же в заключение своих слов я сказал, что пришел к нему по делу, он кивнул, показывая, что именно этого и ждал. Подумав, что он принимает мои разговоры, как подступы к просьбе выдать мне новые штаны или вообще что-нибудь из доверенных ему тряпичных сокровищ, я поспешил отклонить такое предположение с его стороны. Я сказал, что дело, по которому я пришел, касается не меня, а Л.П. Карсавина, известного историка и религиозного мыслителя, который уже несколько месяцев находится в Больничном городке.

— Я о нем слышал, – сказал о. Петр, – он, помнится, в туберкулезном изоляторе. А вы не теряете времени даром. Вы и с Карсавиным знакомы?

В этом вопросе протоиерея, как и в первом вопросе, был призвук какой-то игривости, которая как бы игнорировала серьезность повода, побудившего меня прийти к нему.

— С Карсавиным я знаком сравнительно давно, – сказал я, – а к вам пришел потому, что Карсавину осталось недолго жить. Я пришел, о. Петр, попросить вас, чтобы вы сходили к нему.

Теперь лицо о. Петра выразило понимание всей серьезности моего настроения.

— Карсавин выразил это желание сам? – спросил он.

— Не далее как вчера, – сказал я, – он поручил мне обратиться к вам с этой просьбой.

О. Петр больше вопросов не задавал. Некоторое время он молча

смотрел в окно, словно что-то обдумывая. Потом, повернувшись снова ко мне, сказал:

— Хорошо. Я приду.

Я поблагодарил его, и на этом мы расстались.

Карсавину я рассказал, что был у о. Петра, который выразил участие и обещал прийти. Карсавин выслушал мой отчет равнодушно.

— Спасибо вам за хлопоты, — сказал он.

Больше этого вопроса мы не касались.

На первой неделе июля меня назначили на операцию. В день операции с утра мне велели не есть. Время, пока за мной пришел санитар, я провел в обычном в таких случаях нервозном состоянии.

— Вы имеете право отказаться, — сказал мне Луи, — только вас в тот же момент выпишут отсюда. Такие случаи бывали. Наш бог-хирург разгневается и выставит вас из этого рая.

Я сказал, что меня такой оборот дела не устраивает.

— Тогда наберитесь терпения, — сказал Луи, — наш хирург живорез по призванию. Я его изучил более или менее. Когда вы попадете в его руки, он воспользуется вами, чтобы испробовать на вас какой-нибудь новый метод.

Наконец, за мной пришел санитар и отвел меня в операционную. Ожидавший меня хирург, худощавый латыш, державший себя несколько свысока, сказал, что мне будет сделано обезболивание путем введения новокаина в спинномозговой канал. С меня сняли рубашку и посадили на стол спиной к окну. Хирург набрал в шприц мутноватую жидкость и стал тщательно ощупывать позвонки в средней части моей спины. От укола в позвоночник меня дернуло, как от сильного электрического удара.

— Через несколько минут, — сказал хирург, — наступит полное онемение левой ноги, операция будет для вас полностью безболезненной.

Вышло, однако, не вполне так, как обещал хирург. Онемение, действительно, наступило, полное, парализовавшее ногу, но не левую, которую надо было оперировать, а правую, здоровую. Меня отнесли на носилках в палату и, отняв подушку, велели лежать, не поднимая головы.

– Теперь вы убедились в том, что я не ошибся, – сказал Луи.

– Теперь вижу, что вы из пророков, – ответил я.

В моих словах не было намека на национальную принадлежность Луи. Но ему такой намек, по-видимому, послышался.

– Никакого отношения к пророкам, кроме происхождения, не имею, – сухо сказал он, – просто знаю, что наш хирург человек прогрессивный. Он читает, сколько ему удается, новую медицинскую литературу и, стремясь не отставать от науки, осваивает прочитанное на оперируемых, В таких уколах, как ваш, он еще, наверное, не набил руку.

Когда меня относили после неудачного укола в палату, мне сказали, что операция откладывается. Однако минут через тридцать за мной снова пришли с носилками, т.к. правая нога оставалась еще парализованной, и снова транспортировали в операционную.

– Вам дали отдохнуть, – сказал хирург, – а теперь пора довести дело до конца.

Как мне потом объяснили, о переносе срока операции надо было ставить в известность начальство. Не исключено, что хирург не стал ее откладывать, чтобы не была засвидетельствована его оплошность.

Операция под местным обезболиванием прошла благополучно. Однако введение новокаина в спинномозговой канал стоило мне нескольких дней тягчайшей головной боли. Ничто не помогало, нужно было только ждать, пока это кончится само собой.

Когда мне полегчало, Луи принес мне свои костыли, которые хранились у завхоза в кладовой. Костыли по росту мне подошли, но ходить в палате было трудно из-за тесноты. В последующие дни, окрепнув настолько, чтобы преодолевать теснины между кроватями, я выбирался из палаты на лужайку за бараком, служившую обычным местом для прогулок больных нашего отделения.

В один из дней, когда я, повиснув на костылях и не рискуя удаляться от нашего барака, был с Луи на лужайке, меня пришел навестить Свентонис. Луи отошел, чтобы оставить нас вдвоем.

– Этот человек – ваш знакомый? – спросил Свентонис.

– Он мой сосед по палате, – сказал я. Ощутив, что этими словами я несколько отодвинул Луи от себя, я добавил, что он знаком с Карсавиным.

– Такие люди, как Карсавин, – сказал Свентонис, – притягивают к себе весьма многих.

Ко мне Свентонис шел с вопросом. Ему показалось непонятным выражение Карсавина "несовершенство обращается в средство усовершения", и он хотел услышать, как я понимаю это выражение. Какие-то мысли у меня были, но вряд ли они могли устроить Свентониса.

– Несовершенство, – сказал я, – это прерыв по отношению к богобытию. Прерыв не имеет дна. Но он может быть остановленным в любой точке, где начинает выявляться непрерывность. Она выявляется прежде всего в чувстве вины и в сознании своей ответственности. Страдая своим несовершенством и осуждая свою вину, человек воссоединяется с Богом, что выражается в его желании усовершиться.

Свентонис поблагодарил меня за разъяснение, в котором, как он сказал, выразился метафизический склад моего ума. Сам он был человеком прежде всего практическим и понял мои слова по-своему.

– Лагерь как таковой, – сказал он, – есть учреждение несправедливое. Но поскольку мы здесь находимся, нужно использовать возможности нашего положения. Здесь много равнодушных христиан. Нужно брать их за руку и говорить: ты здесь для того и находишься, чтобы показать, что ты не только по названию христианин, а и на деле. Наш общий друг Шимкунас слишком осторожен в этом вопросе. Мне не по душе такая осторожность.

Шимкунас, со своей стороны, говорил о Свентонисе, что он искренний человек, но чрезмерно порывист. Его удовлетворяет только программа-максимум. Он ухаживает за тяжелыми больными, делится с неимущими из своих посылок и побуждает своих друзей к тому же. Это все очень хорошо. Но в нашем положении чем меньше наша деятельность бросается в глаза, тем больше мы сможем сделать.

Короче говоря, Свентонис и Шимкунас, единодушные в своей преданности католичеству, являли собой полюсы единодушия.

Свентонис принес мне латинские тексты, чтобы я совершенствовался в латинском языке и одновременно знакомился с миром католической религиозности. Со своей стороны, он проявлял некоторый интерес к миру религиозности православной. По его же-

ланию я рассказал ему о священниках на нашем лагерном пункте. Заодно я упомянул и о юродивом. Выслушав меня, Свентонис сказал:

– К сожалению, я мало знаком с лицами, принадлежащими к восточной Церкви. В Больничном городке состав населения очень текуч, а среди постоянного персонала здесь есть только один священник, которого вы знаете и который не отличается особой общительностью. Есть еще один человек, которого называют старцем. Он человек с некоторыми странностями, что меня лично не располагает к знакомству с ним, но если вам интересно, я вам его когда-нибудь покажу.

Я сказал, что интересно, так как подумал: не тот ли это старец, о котором говорил мне о. Иван?

ГЛАВА 5

Как только я почувствовал себя способным к передвижению на относительно дальние расстояния, я отправился к Карсавину. Утомительно подпрыгивая на костылях, я долго шел знакомыми дорожками, которые казались мне теперь значительно менее удобными для ходьбы. То я натыкался на торчащий камень, то попадал костылем в выбоину.

Вокруг бараков, как всегда в летние вечера, сидели и бродили больные, вышедшие из своих палат. Когда я проходил мимо какого-то барака, из дверей прямо на меня выбежал человек. Не имея возможности быстро отступить в сторону, я готов был к тому, что он собьет меня с ног, но он успел затормозить, коснувшись меня только руками и говоря: "тихо, тихо", как будто не он меня, а я его собирался сшибить, и мы благополучно разошлись.

Свет вечернего солнца почти не попадал на землю, покрытую длинными тенями, но стоявший на открытом месте барак для туберкулезных был весь освещен неярким и почти не греющим светом.

Я нашел Карсавина лежащим на кровати на спине с закрытыми глазами. Правая его рука лежала поверх одеяла, а левой он обнимал себя за голову, как бы пытаясь ее согреть. Я подошел, постукивая костылями. Карсавин открыл глаза (он не спал) и встретил меня улыбкой и слабым движением руки. Я сел на соседнюю, по-прежнему никем не занятую кровать. Карсавин спросил:

– Как ваша операция?

Я сказал, что все хорошо, и в свою очередь спросил:

– А как ваше самочувствие?

– В последние дни я совсем обессилел, – сказал Карсавин. Говорил он одними губами, не изменяя положения тела и даже без поворота головы. Видя это, я понял, что за время, пока я не приходил сюда, Карсавин резко сдал.

– Может быть, вам трудно говорить? – спросил я.

– Нет, – сказал он, – говорить я могу.

Говорить он мог. Но разговор с ним сделался невозможным. Он произносил только короткие фразы, и после каждой требовался

отдых. Я перестал задавать вопросы и сидел, не желая уйти от него, но и боясь утомить его своим присутствием. Карсавин сказал:

– Пока вас не было, говорить было не с кем. Я думал.

Я не стал спрашивать, о чем он думал, но сказал, что ему нужно беречь силы и для этого больше спать.

– Я сплю много, – сказал Карсавин.

Мы недолго помолчали, после чего он сказал:

– Я думал о том, что не случайно я здесь и вы здесь. Мы все здесь не случайно.

– Конечно, не случайно, – сказал я, хотя не понял, что он при этом имеет в виду. Но Карсавин эту мысль дальше не развивал. По-видимому, из того, что он думал, этими словами было сказано главное. Затем он пожаловался:

– Я весь день мерзну. В бараке, наверное, холодно.

Я подтвердил, что в бараке холодновато, хотя на самом деле было, в общем, тепло, и предложил Карсавину покрыть его вторым одеялом со свободной кровати, на которой я сидел.

– Нет, не нужно, – сказал он, – от второго одеяла мне будет тяжело.

– А вы голову обняли рукой, – спросил я, – для того, чтобы голове было теплее?

– Нет, – сказал он, – просто так мне удобно.

Опасаясь, что я утомляю его, я спросил, не лучше ли мне уйти.

– Не уходите, – сказал он.

Так, уже без разговоров, я посидел возле него до тех пор, пока в окнах исчез отблеск солнца. Тогда я пожелал Карсавину хорошего сна и, водрузив себя на костыли, не спеша отправился в свое отделение.

На другой день я нашел Карсавина лежащим в белом плотном шерстяном свитере. Одеялом он был прикрыт только до пояса. Свитер облегал его тело туго, как перчатка, высокий воротник в два слоя обхватывал шею.

– Какой на вас прекрасный свитер, – сказал я, – вы выглядите, как спортсмен. Вам больше не холодно?

– В свитере мне тепло, – сказал Карсавин.

Однако через некоторое время он сказал:

– Мне в свитере неудобно и жарко. Он мне дышать не дает.

– Тогда, может быть, – сказал я, – лучше его снять?

– Да, я хочу, чтобы его с меня сняли, – сказал Карсавин, – позовите, пожалуйста, санитара, чтобы он снял с меня свитер.

Мне показалось излишним звать санитара, снять с Карсавина свитер мог бы я сам. Но Карсавин этого не захотел.

– Вам неудобно, – сказал он, – вы на костылях. Пусть снимет санитар, он где-то здесь в палате.

Я не стал настаивать, пусть будет, как он хочет. Оглядев барак, в дальнем конце я увидел человека в сером халате. Он ленивой походкой шел в нашу сторону. Я окликнул его и сказал, что Карсавин просит снять свитер, который на нем, от свитера ему жарко и трудно дышать. Санитар подошел, помог Карсавину сесть и взялся снимать свитер. Оказалось, что это не так легко. Плотная тугая ткань как будто приросла к телу. Санитар стягивал свитер с усилием и делал это так грубо, что я едва терпел, сдерживая себя, чтобы не вмешаться.

Когда свитер, наконец, был снят, Карсавин дышал неровно и затрудненно. Меня испугало выражение его глаз. Он как бы прислушивался к тому, как внутри его что-то рвется, как расторгаются связи, которыми в теле удерживается жизнь. Сидя в кровати, он словно не смел шевельнуться, словно сама жизнь его зависела от того, удержит ли он тело в положении, в котором была хоть какая-то устойчивость.

Бросив костыли, я подскочил к нему, обнял, помог ему лечь.

Прошло минут двадцать. Карсавин открыл глаза и тихо, с сожалением сказал:

– А ведь я надеялся погулять с вами по Ленинграду.

Больше в этот день он ничего не говорил.

Вечером того же дня Шимкунас, придя ко мне, сказал:

– Священник до сих пор не приходил к Карсавину. Может быть, ему нужно напомнить? Время не ждет.

Я удивился тому, что священник не приходил. Спросить у самого Карсавина, был ли у него о. Петр, мне и в голову не приходило. Но я понимал, что время, на самом деле, не ждет.

– Странно, – сказал я, – почему о. Петр до сих пор не приходил. Он обещал. Не может быть, чтобы он забыл. Наверное, он думает, что еще есть время. Я схожу к нему еще раз, скажу, что откладывать дальше нельзя.

После разговора с Шимкунасом я вторично пошел к о. Петру. Теперь я обходился уже только одним костылем, но передвигался пока еще довольно медленно. Миновав проходы между бараками, я добрался, наконец, до каптерки. Найдя дверь в темном коридорчике, я постучался и вошел в комнату, где все выглядело, как в первый раз. О. Петр сидел в прежней позе – боком ко мне за столом. Теперь уже он не предполагал во мне просителя по части обмундирования. Он глядел на меня как на знакомого и, как мне показалось, несколько виновато. Показав глазами на мой костыль, он сказал:

– Вас, как вижу, можно поздравить с благополучным исходом операции.

Я подтвердил, что так оно и было, если не считать неудачного укола новокаином в позвоночник, и сказал, что, сделавшись способным ходить, я пришел напомнить ему о моей просьбе.

– Я помню, – сказал протоиерей, – и догадываюсь, что вы пришли меня поторопить. Что, дело так плохо?

Я сказал, что, к сожалению, очень плохо. Сегодня Карсавин едва не умер, когда санитар снимал с него тугой свитер. Протоиерей слушал меня с сочувственным выражением лица.

– Я думал, еще можно подождать, – сказал он, – но если Карсавину так плохо, откладывать, конечно, больше нельзя.

– Можно сказать Карсавину, что вы придете? – спросил я.

– Да, я приду, – сказал о. Петр, – завтра. Или, самое позднее, через день. Если я приду через день, как вы думаете, это не будет слишком поздно?

– Будем надеяться, что нет, – сказал я.

– Будьте спокойны, я обязательно приду. – повторил о. Петр, прощаясь со мной. Я поблагодарил его за обещание и ушел.

Трудно разобраться в мотивах поведения человека. Бывают в поведении людей провалы и загадки, которым не находится объяснений. Так и в истории с о. Петром. Он не пришел – ни назавтра, ни через день. Этот человек вообще не пришел, хотя обещал прийти, хотя знал, что его ждут и что прийти было его долгом.

ГЛАВА 6

Свентонис рассказал мне, что знал о старце Больничного городка. Этот старец выказывал себя в странностях более или менее заурядных, соответствующих бытующему образу юродства. Как мне уже рассказывал о. Иван, зимой этот человек ходил босиком и без шапки, а летом в овчинном тулупе, вывернутом зачем-то мехом наружу. Юродствующий старец держался ото всех обособленно, но у него всегда находились поклонники, привлеченные окружавшей его атмосферой загадочности.

Однажды мне издали показали его. В солнечный день на широкой лагерной улице в значительном от меня отдалении я увидел черную глыбу, мелкими шажками плывущую, дымя пылью, по дороге. Сбоку кто-то, быстро скользнув, приблизился в почтительном изгибе, и глыба остановилась, наклоном головы обозначив связь с подошедшим. Вглядываясь, я думал о том, что нарочитые чудачества юродства, может статься, не прихоть и не фарс, а специфическое выражение религиозности. И, может быть, под всем этим накрутом, который казался толще, чем кожа бегемота, притаилась нежнейшая христианская сущность, цветок благоуханный, ради которого, чтобы его сохранять, и нужна была эта бегемотья непробиваемая толщина. Я стоял в сомнении. Одно было ясно – под вывернутой шубой обитала прочность, которой недоставало просвещенному протосвященству о. Петра. Меня почти магической силой потянуло к этой глыбе, бренчавшей, как говорил о. Иван, самодельными крестами.

Но между нами тотчас обнаружилась преграда, невидимая, но достаточная, чтобы нейтрализовать силы притяжения. Такой преградой было здравомыслие религиозности, и, собравшись уже было приблизиться к юродствующему, я повернулся к нему спиной и ушел, не имея более интереса к нему даже настолько, чтобы хоть раз оглянуться.

Когда позднее на вопрос о. Ивана, видел ли я старца Больничного городка, я сказал, что видел, в его глазах блеснули интерес и ожидание. Узнав, однако, что было дальше, он разочарованно сказал:

– Ты не подошел просто потому, что тебе недостало смирения.

Тогда я почти поверил этому объяснению и даже испытал некоторое раскаяние. Теперь я думаю, что слова о. Ивана о смирении были в какой-то мере условным оборотом речи, означавшим осуждение за то, что мне недостало любопытства. Не в смирении там было дело. Смирение означает не правила поведения, а отношение к смерти.

Шимкунас, встречаясь со мной в последующие дни, сам о священнике не заговаривал, но каждый раз смотрел на меня с вопросом во взгляде. Наконец, я сказал ему:

– Этот протоиерей, заведующий складом обмундирования, по-видимому, не хочет приходить. Других православных священников здесь нет. Есть, правда, некий старец, который больше похож на шамана, чем на духовное лицо. Не его же приглашать к Карсавину. Может быть, следует попросить католического священника?

– Наш ксендз придет по первому слову, – сказал Шимкунас, – но мне самому было неудобно предложить вам это. И неизвестно, согласится ли Карсавин.

– Попробую его уговорить, – сказал я.

Карсавину я рассказал, что несколько дней назад ходил еще раз к о. Петру, который обещал прийти, но почему-то не пришел. Может быть, он дал обязательство не выступать в роли священника, но признаться мне в этом постеснялся. Может быть, ему что-то другое мешает прийти. Так или иначе, ждать его нечего.

Карсавин выслушал меня, спокойно глядя в потолок. О. Петр не приходит? Пусть не приходит. На то он и Петр. В таких обстоятельствах церковный канон вообще разрешает обойтись без священника. Любой православный в отношении умирающего может взять эту обязанность на себя.

Обстоятельства сложились так, что любым православным мог быть не кто иной, как только я. Но я не сознавал себя готовым к этой роли и даже не знал толком, как это делается. Поэтому я сказал:

– Пусть уж лучше, чтобы это был хоть католический, но священник.

– Хорошо, – сказал Карсавин, – пусть будет, как решите вы и Шимкунас.

Точка зрения Шимкунаса была ясна. Что же касается меня, я не был свободен от колебаний в этом вопросе. Мое отношение к нему отчасти было подсказано оглядкой на мнение тех людей, религиозная щепетильность которых придавала вес обрядовой стороне дела. Как раз поэтому обращение к католическому ксендзу, несмотря на каноническую правомерность, имело в себе нечто, смущавшее меня.

Обоснованность моих тогдашних сомнений нашла подтверждение в том, что позднее на Западе появилось ошибочное сообщение, будто бы Карсавин перед смертью перешел в католичество. Не думаю, чтобы здесь имела место сознательная ложь. Просто у католиков встречается восторженность и легковерие, когда дело касается их конфессии. Сообщение о том, что Карсавин принял последнее таинство от католического священника, в устной передаче подверглось трансформации вплоть до ошибочного, но сенсационного известия о переходе в католичество. Предположить со стороны Карсавина такой шаг могли только люди, не имевшие никакого представления о нем.

Итак, не Карсавин, а я определил выбор священника. В каком-то автономном от ума и смутном слое сознания я допускал, что формула слов, произносимая поставленным от Церкви лицом, имеет сокровенную силу и может оказать Карсавину помощь, которую сам я не в состоянии оказать ему.

Так я сидел возле него, видя только темный угол, в котором на кровати на мятой простыне лежал обессиленный умирающий Карсавин. Все мое сознание стянулось в пределы этого угла. Здесь был свет, который медленно или, напротив, слишком быстро обволакивался тьмой.

Вдруг, словно позади что-то произошло, я спиной ощутил уходящий объем помещения и тотчас услышал голос, который говорил громко, на весь барак. Говорили обо мне, но я понял это не сразу, настолько неправдоподобным было то, что я услышал. Это было непредвидимое нападение, заставшее меня врасплох.

– Эта шлюха, – говорил голос, – таскается к старому дохляку,

чтобы его обобрать. Подбирается, тварь, к наследству. Но ничего шлюха не получит, будет ей в наследство один туберкулез.

Я мельком посмотрел через плечо. Говорил сидевший на дальней кровати бледный человек, один из тех, кто в смертной своей тоске ожидал своего часа, когда его поместят на койку в фанерной кабине.

Карсавин опять приоткрыл глаза и, пересиливая слабость, едва слышно спросил:

– Вас обижают?

– Пустяки, – сказал я, – от безделья мало ли что говорят.

Рука Карсавина в моей руке отозвалась еле ощутимым движением.

Еще недавно я хотел вникнуть в существующие здесь отношения. Теперь все проявилось само собой. Их сутью была обнаженная злобность. В этой ситуации ничего невозможно было сделать. Оставалось только терпеть. Некоторое время я оставался на своем месте, надеясь, что дикая эскапада исчерпала себя и больше ничего не последует. Но когда я собрался уходить, я почувствовал, что рядом кто-то стоит.

Повернув голову, я увидел толстого человека в белом халате. Румяное круглое лицо, бесцветный взгляд, седой бобрик на голове – это был Харон, врач туберкулезного изолятора. Я видел его в первый раз. Он стоял фундаментально, как хозяин положения, но вместе с тем чего-то ему не хватало, не было в нем силы человека, уверенного в себе.

– Когда будете уходить, – сказал он, – зайдите, пожалуйста, в мою комнату.

Он показал рукой на перегородку, не спеша повернулся и грузными шагами ушел к себе. Карсавин смотрел в его сторону напряженным и тревожным взглядом.

Я же, получив приглашение, не стал торопиться с уходом. Не допуская, чтобы малейшая тень озабоченности отразилась на моем лице, я успокоительно улыбался Карсавину. Я понимал, что мне предстоит разговор, к которому я не был готов, но был спокоен. Посидев так с полчаса, я сказал Карсавину, что скоро вернусь, взял для устойчивости свой костыль и, подойдя к комнате врача, постучал в дверь, из-за которой отозвались: "войдите".

В узкой комнатке за столом у окна боком ко мне сидел врач

Харон. В комнате он был не один. Справа от входа на деревянном больничном топчане сидел бледный смертник. Как он пришел сюда? Пока я сидел подле Карсавина, я этого не заметил, хотя пройти сюда было возможно только мимо меня.

Боковым взглядом я бегло рассмотрел его. Сидел он прямо, почти скелет, впалые щеки под выпирающим подглазьем. Он разглядывал меня большими лучистыми недобрыми глазами, будто ожидал получить развлечение. Этот лучистый недобрый взгляд был чем-то знаком мне, но память ничего не подсказала мне на этот счет.

Сесть мне не предложили, хотя я стоял, опираясь на костыль. Харон казенным голосом стал задавать мне вопросы. Он спрашивал, не родственник ли мне Карсавин, не является ли он моим знакомым с воли, откуда тогда я с ним знаком и зачем сюда хожу. После моих ответов Харон сказал с подчеркнутой весомостью в голосе:

– Для того, чтобы посещать вашего знакомого в туберкулезном отделении, вам следовало обратиться ко мне за разрешением. Я – врач этого отделения, и я за него отвечаю.

Я признал, что мне, действительно, следовало это сделать. Не обратиться к нему за разрешением было моей ошибкой, о которой я сожалею и прошу меня извинить. Но теперь, пользуясь благоприятным случаем, я прошу разрешить мне навещать Карсавина.

– Я этого разрешить не могу, – сказал Харон, – Карсавин в тяжелом состоянии. Всякие разговоры ему противопоказаны.

Я сказал, что хорошо это понимаю и хочу быть возле него именно потому, что он в тяжелом состоянии и потому, что – если говорить напрямик – ему осталось недолго жить. Я мог бы облегчить ему оставшиеся ему дни, мог бы ухаживать за ним.

– За ним есть кому ухаживать, – сказал Харон, увидев для себя опору в моих словах, – в нашем отделении больные получают необходимый уход. Для этого есть санитары.

Я видел, каков этот уход, когда санитар снимал с Карсавина свитер, но говорить об этом не стал.

– Согласитесь, доктор, – сказал я, – что свой человек не то же, что санитар, у которого на руках много больных и, кроме того, много других дел. Санитар, наверное, не обидится и не будет возражать, если заботу об одном из больных хоть отчасти возьмет на себя его знакомый.

Харон молчал. То ли он был поколеблен моими доводами, то ли просто исчерпались его возражения.

Тогда заговорил бледный смертник:

– Не верьте ему, доктор, – сказал он с той же обиженной злобностью, – этого подонка я знаю давно. Он только и смотрит, кого бы обокрасть. Он умеет подкатываться к людям. Уважаемый поэт Галкин ради него готов был забыть своих настоящих друзей.

Вот откуда мне был знаком этот недобрый лучистый взгляд. Это было, когда, придя к Галкину, я застал его окруженным собеседниками. Извинившись, он отпустил их ради разговора со мной. Некоторые из расходившихся смотрели в мою сторону. Именно тогда я ощутил на себе этот взгляд, и человек, кому он принадлежал, теперь был передо мной.

Между тем бледный смертник продолжал говорить:

– Гоните его вон, велите санитару вышвырнуть его, чтобы он и дорогу забыл сюда, чтобы ради своей подлой корысти не разносил туберкулез по всему лагерю.

Вся эта брань, неправдоподобная своей бессмысленной злобностью, в тот момент как-то мало задевала меня. Слова этого человека были накипью опустошенного страхом смерти ума. Но последней его фразой мне был нанесен реальный удар, который не оставлял места надежде на благоприятный исход разговора. В туберкулезный изолятор ходить нельзя... Тот, кто ходит сюда, разносит туберкулез по всему лагерю.

Врач приосанился. Он от начала и до конца был корректен, хотя, возможно, и держал в памяти возмущенный возглас Карсавина: "меня лечит коновал". В голосе коновала-Харона теперь звучала твердость последнего слова.

– Разрешить вам дальнейшие посещения я не могу, – сказал он, – и прошу вас их прекратить.

У бледного смертника был победный вид.

Позиция просителя была мной проиграна, оставалось перейти в наступление.

– Доктор, – спросил я, – кто этот человек (я показал на бледного смертника)? Кто он – ваш помощник или ваш советник? Почему тогда он изъясняется как законченный хулиган? Если же он никто, почему вы разрешаете ему вмешиваться в наш разговор? Неужели таковы порядки в вашем отделении? Поймите, уважаемый,

я не новичок. Я никоим образом не откажусь видеться с Карсавиным, пока он жив.

– Поймите и вы меня, – сказал Харон, но уже безо всякой твердости в голосе, – поймите и вы, надо мной есть начальство. Меня не похвалят, если в изолятор с моего разрешения будут ходить посторонние. Я не могу разрешить. Поймите, я не разрешаю.

Когда он это сказал, меня осенила мысль, что Харон был трус и боялся для себя угрозы с двух сторон. Он боялся дать мне разрешение, но побоится и активно воспрепятствовать мне.

– Хорошо, доктор, я вас понял, – сказал я и повернулся к выходу.

– Что они от вас хотят? – спросил Карсавин.

– Все в порядке, – сказал я (кажется, мне удалось сказать это веселым голосом), – просто ваш ветеринар обиделся, что я не попросил у него разрешения навещать вас. Мне пришлось извиниться. Ждите меня завтра, как всегда.

Мне нужно было немедленно посоветоваться с Шимкунасом. Как бы то ни было, положение выглядело двусмысленным. До сих пор Харон не мешал мне видеться с Карсавиным. Возможно, он и сейчас лишь хотел застраховать себя в глазах свидетеля, которым непрошенно явился бледный смертник, для меня же оставлялась прежняя возможность приходить. Для свидетеля говорилось: "я не разрешаю". А для меня: "как ты обходился без разрешения, так и дальше обходись". Но могло быть и так, что он в самом деле попытается перекрыть доступ к Карсавину. Причины могли быть какие угодно – амбиция, зависть, антипатия. Средства, чтобы настоять на своем, он, конечно, найдет. От этой мысли я возмутился. Сперва я стал мысленно браниться. Меня затопило неистовство чувств. Когда же волна гнева израсходовала себя, мое возбуждение приняло другую форму. Я стал изобретать проекты, которые должны были обеспечить выход из создавшегося положения. "Если мне запретят ходить в туберкулезный изолятор, – думал я, – я предложу себя туда в качестве санитара. Вероятно, не так уж много желающих работать там санитарами. Наконец, Шимкунас может оказать мне протекцию. Завтра же, нет, сегодня же нужно взяться за реализацию этой идеи".

Разговор с Шимкунасом значительно умерил мое возбуждение. К моему рассказу о разговоре с врачом туберкулезного изолятора (о бледном смертнике я умолчал) Шимкунас отнесся вполне спокойно.

– Этот человек, – сказал он, – по-своему прав. Он дорожит своим местом, т.к. знает, что ни на что другое здесь не годен. А в туберкулезный изолятор, на самом деле, посторонним ходить не разрешается. Но вы не беспокойтесь, для вас будет сделано исключение.

Мое предположение, что все, сказанное Хароном, говорилось с целью застраховать себя в глазах начальства, Шимкунас признал вполне вероятным. Идею же добиваться места санитара в изоляторе он категорически отверг.

– Там не просто тяжелые больные, – сказал он, – там безнадежные. Каждый день там кто-нибудь умирает, а остальные ожидают своей очереди. Некоторые, не имея надежды на спасение, опускаются и физически, и морально, ведут себя отвратительно, капризничают, оскорбляют персонал. Что с них взять? Там – клоака. Чтобы работать там, нужно иметь очень крепкие нервы или быть бесчувственным человеком. Нельзя не сожалеть, что Карсавин находится в таком месте, но этого не изменишь. Идти туда санитаром вам совсем не нужно. Карсавину вы этим не поможете, а, вероятно, даже повредите. Будучи санитаром, вы неизбежно проявите к нему больше внимания, чем к другим. Это вызовет с их стороны ревность, и никто не знает, в какие она может вылиться крайние формы.

Итак, нынешняя сцена в бараке была не чем иным, как формой ревности и, возможно, даже не крайней.

И столь велика сила трезвых объяснений, что я, не задумываясь, принял точку зрения Шимкунаса, согласился с ним и тотчас почувствовал облегчение, как если бы опытный врач положил мне на больное место смягчающую припарку. Прощаясь со мной, Шимкунас сказал:

– Не поддавайтесь эмоциям. Ходите к Карсавину, как ходили. Если вас попытаются не пустить, скажите, что есть разрешение Начальника больницы. Это всесильный аргумент. Сошлитесь на меня, скажите, что это я получил для вас разрешение. А я, если меня спросят, найду, что ответить.

ГЛАВА 7

Вернувшись в палату, я сел на кровать и, подперев щеку рукой, непроизвольно продолжал думать о вторгшихся в жизнь осложнениях. Во мне в образах и в словах как бы отыгрывалась по ходу действия сочинявшаяся сама по себе пьеса. Так я сидел и переживал, когда в палату вошел Луи. Гибко скользнув между кроватями, он окликнул меня по имени.

– Что вы сидите? Вам посылка. Берите костыль и скорее идите за ней.

Это известие вызвало перелом в моем настроении.

В лагере посылка из дому – праздник, хотя обычно и омрачаемый процедурой выдачи в присутствии надзирателя. Однако в Центральной больнице это делалось проще – посылки разносились по отделениям, т.к. не все могли ходить. Выдачей посылок ведал завхоз.

– Пойдемте вместе, – сказал я Луи, – у меня одна рука занята костылем. Было бы хорошо, если бы вы мне помогли.

Он не возражал, и мы пошли вдвоем.

Местом выдачи посылок служила маленькая кладовая, где хранились вещи больных и где старик завхоз, выполнявший также столярные работы, держал нужные для этого материалы. Воздух в кладовой был насыщен запахом старого смолистого дерева.

Завхоз, который был неприветливым человеком, стал ворчать на нас, говоря, что уже поздно и выдача посылок на сегодня закончена. Луи, однако, имел дар обхождения с людьми, и вскоре мы вернулись в палату, держа за углы мешок, куда было пересыпано содержимое посылки. Кроме предметов первой необходимости, там были конфеты, домашнее печенье, баночка клубничного варенья и лимон. Раздав часть этих лакомств, как в лагере принято, своим соседям по палате, я предложил Луи угоститься чаем с лимоном.

Устроившись по обе стороны тумбочки каждый на своей кровати, мы, не имея ножа, пилили лимон ниткой. Луи держал его, а я, натянув нитку руками, водил ею поперек лимона, который брызгался соком и источал сводивший рот цитрусовый аромат.

Луи, взгляд которого скрывался за золотыми кольцами очков, сидел, согнувшись, над кружкой с чаем и ворожил над печеньем, увеличивая его количество тем, что разламывал каждое на части.

– Я бы на вашем месте не был столь щедр, – говорил он, – зачем раздавать свое добро неизвестно кому? Я, как вам известно, эгоист и полагаю, что всякий разумный человек должен быть эгоистом. Впрочем, согласно этой теории получается, что ваша щедрость – тоже род эгоизма.

На следующий день, собираясь к Карсавину, я взял для него немного печенья из посылки, хотел взять также баночку с клубничным вареньем, но подумал: "Не буду относить все варенье, а разделю: часть ему, а часть оставлю себе". Однако посуды для такого раздела я не имел и решил сделать это в следующий раз, для чего нужно было попросить у Шимкунаса какую-нибудь стеклянную банку.

Когда в обычное время я шел к бараку для туберкулезных, в памяти с новой силой ожили вчерашние события и воображение заново стало пугать предчувствием каких-либо враждебных против меня действий. Я опасался, что дюжий санитар встретит меня на пороге словами "сюда нельзя" и даже слушать не станет, будто у меня есть разрешение. Но опасения мои были напрасны, а предчувствия оказались пустой мнительностью. Барак стоял, как ему полагалось, на своем месте и странным образом радовал прочной несомненностью своего, хотя и унылого, существования. Когда я переступал порог, никто и не пытался меня не пускать. Все было, как всегда – и обычная тишина, и отсутствие движения, и полусумрак, как печатью, отмечавшие это место. Харон пребывал в невидимости, и повредившийся в разуме смертник ничем не выдавал себя, затерянный среди лежавших на кроватях тел.

Карсавин лежал с открытыми глазами. Он ждал меня, сразу увидел, и на лице его появилась улыбка. Я был и обрадован, и удивлен тем, что Карсавин выглядел сегодня заметно бодрее, чем вчера. Когда я сел возле него, он сказал:

– Откройте тумбочку. Там внизу картонная папка. Возьмите ее.

Я сделал, как он сказал. В тумбочке на нижней полке, действительно, лежала папка, которую я уже как-то видел у Карсавина.

Когда я ее взял, оказалось, что это скорее самодельная сумка из картона, лист которого, согнутый вдвое, был с двух краев обшит черными нитками. Картонные стенки распирало, папка была чем-то плотно наполнена.

– Там рукописи, – сказал Карсавин, – но не все. Другие хранятся у надежного человека. Вам надо найти его и сказать от моего имени, чтобы он все отдал вам. Так мы с ним условились.

Карсавин назвал имя этого человека и сказал, где его найти.

Таким образом, без пафоса, без сентиментальных слов, как-то по-деловому просто совершился акт введения в права наследования. Неожиданно для себя я уже держал в руках часть этого наследства, ощущая внутреннюю значительность момента и уже озабоченный тем, как все это сберечь.

А Карсавин лежал, удовлетворенный сделанным делом. Истощив себя усилиями речи, он больше не говорил и прикрыл глаза. Я дал ему помолчать, а потом, желая хоть чем-нибудь помочь ему, спросил:

– Не больно ли вам всегда лежать на спине? Я мог бы переложить вас на бок, чтобы спина отдохнула. Хотите, я это сделаю?

Обычно Карсавин не сразу соглашался принять какие-либо услуги. На этот раз он просто сказал:

– Хочу. Поверните меня на бок.

Он очень исхудал, но все же имел достаточный вес. Я перекладывал его как мог бережно. Если ему при этом и было больно, он терпел. В последние дни он вообще все терпел. Ни разу и ни по какому поводу не показал неудовольствия, ни разу и никому не сказал о своих страданиях, хотя болезнь, должно быть, мучила его жестоко. Когда я положил его на левый бок в слегка согнутом для устойчивости положении тела, он с виду сделался как бы меньше, лежал по-детски тихо, подложив руку под щеку.

Отдохнув, он заговорил –негромко и как бы для самого себя.

– Я был готов к тому, что мне здесь будет плохо. Но Бог дал мне умереть среди близких и родных.

Затем, опять недолго помолчав, он сказал:

– Всю жизнь я ходил около истины. А теперь все так просто.

Что именно просто, он не сказал. А я, хотя вслушивался в его слова как мог внимательнее и хотя не понял, что для него стало просто, не спросил об этом, т.к. каждое сказанное им слово истощало

его силы, которые нужно было беречь. По сравнению с предыдущими днями он выглядел чуточку лучше, и я надеялся, что неизбежная разлука еще не у порога.

На самом деле, я обманывал себя призраком надежды. Видимое улучшение состояния Карсавина было предсмертным. И силы, чтобы говорить, он нашел в себе, чтобы сказать слова, которые были прощальными.

ГЛАВА 8

Утром следующего дня, пока мои соседи по палате спали, хотя лагерный день уже начался, я расположился на кровати с картонной папкой, которую отдал мне Карсавин, и вынул из нее все, что ее наполняло.

Там были рукопись "Об апогее", около ста листов толщиной, и рукописи двух редакций "О Молитве Господней". На обороте рукописи первой редакции я увидел надпись: *«Fuga divina»*. Еще там был лист тетрадной бумаги в клеточку с очень плотным текстом, написанным чернилами. Это был тот самый лист, о котором Карсавин сказал: "Это не к спеху", а я тогда подумал, что это письмо. Вместе с бумагами в папке оказалось несколько мелких предметов: старый кожаный бумажник, гребень из желтой пластмассы, поврежденный зубной протез и знакомый мне деревянный мундштук, из которого Карсавин курил свои самодельные сигареты, когда находился на нашем лагерном пункте.

Впоследствии большая часть рукописи "Об апогее" была утрачена, от нее уцелело лишь около десятка листов. До сих пор не могу понять, как случилось, что эта рукопись была изъята у меня при обыске на вахте, когда меня переводили из Центральной больницы обратно на прежний лагерный пункт. Обыск был самым поверхностным. Когда я раскрыл чемодан, надзиратель, увидев толстую пачку листов и тетрадей, счел себя обязанным что-нибудь отобрать. Ему было все равно, что именно. Самый факт изъятия в глазах вышестоящих служил достаточным показателем надзирательского усердия. Точно так же лагерный цензор вымарывает в письмах безобидные строки, лишь бы письмо, прошедшее цензуру, имело на себе обильные следы цензорской работы.

Надзиратель, чтобы не утруждать себя разбором моих бумаг, предложил мне самому разделить их на две стопки, одна из которых предназначалась для изъятия, а другая оставлялась мне. Рукописи Карсавина я сложил, понятно, во вторую стопку, которая была оставлена мне. Но когда, пройдя процедуру перевода с одного лагерного пункта на другой, я сделал смотр своему имуществу, оказалось,

что все рукописи были на месте, кроме рукописи "Об апогее", от которой среди прочих бумаг нашлись только несколько листов. В непостижимом затмении ума я собственными руками отдал эту рукопись, и ее выбросили в мусор или сожгли вместе с прочими трофеями. В том же обыске я лишился и письма, присланного мне Карсавиным через посредство молодого литовца. Сложенный вчетверо листок, побывавший под стелькой в башмаке письмоносца, своей обмятостью и потертостью показался надзирателю подозрительным. Мои просьбы не помогли. "Вижу, что это письмо, – сказал надзиратель, – и как раз поэтому изымаю. На нем нет пометок цензуры."

Вернусь, однако, к утру того дня, когда, расположившись на кровати с картонной папкой Карсавина, я выложил перед собой ее содержимое. Это было мое наследство. Но едва это слово вошло в сознание, как память перенесла меня на два дня назад, когда голос, говоривший мне в спину, сказал: "подбирается, тварь, к наследству". Не странно ли, что в этом злобном вранье, тем не менее, была какая-то правда. Или без правды не может быть и лжи, которая лишь искажает ее до неузнаваемости.

Как бы то ни было, наследство лежало передо мной, и пока соседи спали, я имел время внимательно рассмотреть его.

Рукописи "Об апогее" и "О Молитве Господней" Карсавин ранее уже давал читать мне. Поэтому прежде всего я взял клетчатый тетрадный лист с плотным написанным чернилами текстом и увидел, что это вовсе не письмо, а Венок сонетов и стихотворение "Вам Бог сказал..." Все это, при обычном написании занимающее 17 листов, было вписано ювелирными буквами и сплошными, не разделенными на стихи строками в один развернутый тетрадный лист. Такой способ написания указывал, что эти вещи Карсавин переписывал не ради доработки, а для большей сохранности, чтобы именно они вернее уцелели среди обысков, роковым образом уносивших написанное. Этим он сам отметил, что более всего ценил из своих лагерных работ.

Вглядываясь в эту, последнюю, рукопись Карсавина, я заметил еще нечто, чего не встречал в других рукописях. Текст был написан в правилах новой орфографии, в чем, собственно говоря, ничего особенного не было. Работая над той или иной рукописью, Карсавин в разных случаях придерживался разных способов написания, но всегда с безукоризненной аккуратностью соблюдая выбранную орфографию. В последней рукописи единый орфографический

строй был прорван, нет, он распадался и вообще переставал существовать. Буквы "ять", "и" с точкой, "ер" и другие, которым в заданном способе написания было запрещено появляться, тем не менее вторгались в слова, сперва одиночками, потом россыпями, создавая смешение старого и нового написаний.

Сквозь строки, орфографический строй которых подвергся разрушению, на меня смотрело разрушение, которое хозяйничало в теле Карсавина и которое подтачивало – не мысль его, но дисциплину ума.

Под этим впечатлением, сложив содержимое папки обратно, я достал "Канон на исход души", который переписал из книжки о. Ивана. Читая этот Канон, я ощущал его мрачноватую выразительность, но, дочитав примерно до половины, отложил его. Мне показалось, что своим чтением я как бы подталкивал Карсавина к смерти.

Палата между тем просыпалась. Виктор Луи, спустив ноги с кровати, смотрел близорукими и не вполне еще проснувшимися глазами. Потом надел очки и сразу приобрел свой обычный интеллигентный вид. В ожидании завтрака все стали разговаривать. Так, в ленивых разговорах прошло что-то около получаса. Дверь в палату приоткрылась . Мы думали, что это санитар несет завтрак. Но это был не санитар. В дверь заглянул Шимкунас, я понял, что ему нужно что-то мне сказать, и пошел к выходу. Пока шел, я припоминал, что сам собирался попросить Шимкунаса о чем-то, но о чем – никак не вспоминалось.

Когда я вышел, Шимкунас сказал:

– Тридцать минут назад скончался Карсавин.

Вот как. Значит, Карсавин скончался. Как ни был я внутренне подготовлен к этому, все равно это было неожиданностью. Я спросил: мучился ли он? Шимкунас ответил, что, наверное, да, т.к. он до конца был в ясном сознании. Имя умершего мы называть избегали, называя его местоимением третьего лица. Я спросил:

– В фанерную кабину его перекладывали?

– Нет, – сказал Шимкунас, – незачем было перекладывать, поблизости от него соседей не было.

– А где он теперь? – спросил я.

– В морге. Я пришел проводить вас туда, – сказал Шимкунас, – пойдите, попрощайтесь.

ГЛАВА 9

В морге было светло, но солнце не проникало сюда, окна были завешены белой тканью.

На невысоком деревянном топчане лежал Карсавин. Лежал прямой, во весь рост, руки вдоль тела. В лице его уже не было припухлости, раздвоение бороды почти исчезло, она сделалась прежней.

Подойдя, я взял его за руку. Его рука сохраняла еще податливую мягкость и теплоту. Так я стоял, держа его за руку. Я глядел в его лицо. Линии рта и бровей были мучительно напряжены. Это был врезанный в черты лица след страдания. Но сквозь этот жестокий след, не стирая и не ослабляя его, проступало выражение ясной успокоенности, как будто конец для него не был погружением или провалом во тьму, а был – концом тьмы.

Я долго смотрел на него, и слезы текли у меня по лицу. Пока я так стоял и смотрел, пришел Шимкунас, постоял рядом и негромко сказал:

– Я попросил, чтобы вам не мешали. Но уже пора.

Когда я отпустил руку Карсавина, на ней остались вмятины – след моих пальцев.

В свою палату я пришел, когда завтрак подходил к концу. Луи, все делавший быстро, уже съел свой завтрак и прилег, приготовившись подремать до врачебного обхода.

Подойдя к своему месту, я сказал Луи:

– Сегодня утром умер Карсавин.

Луи приподнялся в кровати, привычным движением надел очки и только после этого сказал:

– Умер, говорите? Жаль старика. Я с ним немножко знаком. Последнее время, я слышал, он был совсем плох. Но возраст у него был почтенный, неизвестно, удастся ли нам дожить до такого. Что ж, в жизни, особенно нашей, каждая встреча рано или поздно заканчивается разлукой. Вас, я понимаю, его смерть огорчает, вы постоянно общались с ним. Из сочувствия к вам советую – не забудьте

съесть свой завтрак. Сделайте это, не откладывая, а то каша совсем остынет.

На тумбочке для меня стоял завтрак: тарелка с овсяной кашей, хлеб с кусочком масла и дневная порция сахарного песка, насыпанного на лист бумаги.

Сознание разлуки с Карсавиным переживалось мною тяжело и притупляло аппетит. Но в лагере выдаваемый паек съедается, невзирая ни на какие переживания. Я последовал совету Луи, съел кашу, которая уже вполне остыла, и хлеб с маслом. Сахарный же песок, я увидел, был насыпан на лист из Канона, который я, уходя, нечаянно оставил на тумбочке. Нужно было ссыпать сахар с этого листка в банку, где хранился мой сахарный запас. Приоткрыв дверцу тумбочки, я наощупь нашел эту банку. Вынув же ее, увидел, что держу в руке не банку с сахаром, а банку с клубничным вареньем, которую я пожелал отнести Карсавину. В тот же момент память подсказала мне то, что я никак не мог вспомнить, пока шел, увидев заглянувшего в дверь Шимкунаса. Мне нужно было попросить у него стеклянную банку или какую-нибудь другую подобную посуду, чтобы разделить варенье.

День (все тот же) был солнечным и теплым. После врачебного обхода все в нашей палате, кто мог ходить, взяв одеяла и подушки, пошли на лужайку возле торцевой стены барака. Я и Луи пошли со всеми. На лужайке располагались, как на пляже. Луи берег себя от загара. Покрыв голову полотенцем, он сел к солнцу спиной, чтобы читать взятую с собой книгу. Я же, расстелив сложенное вдвое одеяло, растянулся на земле и лежал, закрыв глаза. Вдруг я почувствовал, что Луи трогает меня за плечо, и услышал, как он говорит:

— Пришел ваш знакомый, смотрит сюда, наверное, ищет вас.

Я поднялся с земли и огляделся вокруг. В стороне в белом халате стоял Шимкунас. Увидев меня, он сделал знак, чтобы я к нему подошел.

Шимкунас пришел потому, что задумал некое дело и хотел, чтобы я ему помог. Дело было вот в чем. Как сказал Шимкунас, умерших в лагере хоронят в безымянных могилах, на каждой ставят только колышек с условным номером. Такие опознавательные знаки недолговечны, и определить впоследствии, кто где похоронен,

невозможно. А рано или поздно придет такое время, когда о Карсавине вспомнят и, возможно, захотят найти его останки. Есть простой способ, чтобы прах Карсавина можно было опознать. Когда будут делать вскрытие тела Карсавина, нужно сложить во внутренности герметически закрытый флакон с запиской, в которой было бы сказано, кто такой Карсавин. Шимкунас хотел, чтобы эту записку написал я.

– Но ведь могут увидеть, – сказал я, – как вы вкладываете флакон.

– Ну, так что из этого, – сказал Шимкунас, – разве это преступление? Кроме того, все можно сделать так, чтобы никто не увидел. В прозекторской, когда идет вскрытие, присутствуют только двое – врач и санитар. Тело взрезают, осматривают внутренности, составляют протокол, а затем все, вынутое из тела, укладывают обратно и разрез зашивают. Перед этим санитара можно послать за чем-нибудь, скажем, за новой парой резиновых перчаток, а ко времени, когда он вернется, флакон уже будет лежать, где надо, и никто ничего не будет знать.

Я не сразу ответил Шимкунасу, т.к. мои чувства как бы раздвоились от его слов. В его предложении, во всей этой продуманности было нечто чудовищное. С другой стороны, в том же самом было нечто трогательное. Обстановка не позволяла, чтобы на могиле Карсавина, как нам этого бы хотелось, был воздвигнут памятник с подобающей надписью. Вместо памятника Шимкунас предлагал, чтобы была написана тайная эпитафия, предназначенная лежать захороненной вместе с человеком, кому она посвящена. Шимкунас пришел ко мне обсудить эту идею, чтобы она была нашей общей идеей, чтобы не он единолично, а мы оба вместе взяли на себя этот акт последнего внимания к Карсавину. В единстве общего дела каждому из нас надлежало выполнить свою часть. Написать тайную эпитафию возлагалось на меня, это был мой вклад, ибо что в этом деле мог бы я сделать другое?

Как бы то ни было, я принял идею Шимкунаса и согласился на его предложение.

– Я напишу, – сказал я, – но мне надо собраться с мыслями. Найдут ли когда-нибудь эту записку или не найдут, на мне ответственность на все времена за каждое слово.

– Конечно, вам надо сосредоточиться и не торопясь обдумать,

что написать, – сказал Шимкунас.

Для того, чтобы я имел возможность сделать это в спокойной обстановке и без посторонних глаз, он отвел меня в домик врачей.

В чистенькой комнатке Шимкунаса белые занавесочки на окнах смягчали яркость солнечного света. В этом белом свете дня, в тишине и одиночестве я сидел за рабочим столом Шимкунаса и, пытаясь отрешиться от тесноты обступавших меня стен и от собственной взволнованности, мысленным зрением и слухом вызывал в памяти встречи с Карсавиным, и его голос, и его слова, и наши прогулки по ущелью между угольной насыпью и стеной больничного барака. И, наконец, последнее прощание с ним сегодня утром в морге, где в таком же белом дневном свете на деревянном топчане во весь рост лежал Карсавин и на его лице сквозь тень предсмертных страданий ясно проступал свет полного покоя.

Что было мне написать? Нужны были слова, которыми выразилась бы значительность личности Карсавина и которые были бы словами прощания с ним. Вот какой вышла, насколько помню, тайная эпитафия.

"Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 г. родился в Петербурге. В 1952 г., находясь в заключении в режимном лагере, умер от миллиарного туберкулеза. Л.П. Карсавин говорил и писал о Тройственно-едином Боге, Который в непостижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы чрез Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И о том, что Бог, любовью превозмогая Себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над Смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде быть там, где скорбь преображена в вечную радость".

Немного погодя после того, как я кончил писать, пришел Шимкунас. Я подал ему лист с текстом. Шимкунас читал, не торопясь и, видимо, взвешивая мысленно каждое слово. Наконец, он сказал, что, по его мнению, написано, в общем, то, что нужно.

У него заранее был припасен флакон из темного стекла. Свернув лист с тайной эпитафией в плотный рулончик, Шимкунас вложил

этот рулончик во флакон и при мне накрепко закрыл флакон завинчивающейся крышкой.

Возложенная на меня часть дела была завершена. Мы попрощались, и я пошел к себе в барак хирургического отделения. А Шимкунас, положив флакон с запиской в карман халата, пошел в прозекторскую, где ему предстояло выполнить взятую на себя обязанность.

В акте вскрытия, в этом акте врачебной некромании, флакон из синего стекла был вложен в разрезанный труп. С этого момента и навеки прах Карсавина имеет в себе памятник, стеклянная оболочка которого способна противостоять гниению и разложению, сохраняя написанные – не золотыми буквами на камне, а обычными чернилами на бумаге – слова свидетельства о человеке, останки которого захоронены в земле безымянной могилы.

ГЛАВА 10

Вечером этого же дня нас предупредили, чтобы после поверки никто не уходил из палаты, потому что придут читать приказ. Какой именно, толком нам не сказали. В ожидании каждый занимался своим. Я предложил Луи организовать чаепитие из остатков посылки, и мы опять устроились за нашей общей тумбочкой. У меня не получалось что-нибудь говорить, и благовоспитанный Луи взял осуществление разговора на себя.

– Вы спрашивали меня, – сказал он, – зачем мне книга о рефлексологии. Сказать правду, она мне ни к чему. Я ее даже не одолел. Но я давал ее покойному Карсавину, чем, кажется, доставил ему некоторое развлечение. Подобный альтруизм с моей стороны не отменяет мою теорию разумного эгоизма, т.к. диалектика учит нас, что противоположности совпадают. Кстати, почему вы не едите это превосходное клубничное варенье? Оно вам не нравится? Впрочем, о вкусах нон диспутандум, тем более, что в данном вопросе спорить мне просто невыгодно. Если вы не возражаете, я, за ваше здоровье, съем его один.

Время шло. Кто-то высказал предположение, что сказанное нам о приказе было просто уткой, пущенной, чтобы зачем-то задержать нас в палате.

Однако незадолго перед сном в палату явился, наконец, кто-то из лагерной обслуги и, прикрикнув на нас, чтобы было тихо, скороговоркой прочитал приказ о случае воровства, имевшем место в Центральной больнице. В туберкулезном отделении расхищено имущество умершего там больного Карсавина. Далее в приказе перечислялись похищенные предметы. Под неприятным впечатлением самого факта я слушал этот перечень не очень внимательно, названия предметов как бы скользили сквозь сознание, как вдруг одно заставило меня встрепенуться и облеклось в отчетливый зрительный образ. Это было, когда среди украденных вещей назвали белый шерстяной свитер домашней вязки.

На другой день и в последующие дни, в часы, когда Шимкунас был свободен от работы, я приходил к нему в домик врачей.

Меня беспокоило, как будет похоронен Карсавин. Раньше мне приходилось слышать рассказы, будто в лагерях с трупами умерших обходятся почти как с падалью.

– Что вы, – сказал Шимкунас, – это преувеличение. Хоронят здесь, в общем, прилично. На покойнике оставляют белье, хоронят в гробу, каждого в отдельной могиле.

По моей просьбе он сводил меня посмотреть гроб, в котором лежал Карсавин. Этот гроб был просто длинный плоский ящик, сколоченный из горбыля, т.е. из досок, срезаемых с краев бревна и сохраняющих с одной стороны закругленность и остатки коры.

Захоронение тела Карсавина было произведено только на третий день. Как рассказывал Шимкунас, по здешним порядкам это делают ночью, чтобы не привлекать внимания со стороны заключенных. Впрочем, на севере в июле ночью довольно светло, примерно так, как в средних широтах бывает в начале рассвета.

Команда из четырех человек, специально содержащихся при больнице для такой работы, погрузив ящик с телом на тележку, вывезла его из лагеря на кладбище. Среди четырех был литовец, которому Шимкунас поручил позаботиться о том, чтобы могильная яма была не слишком мелкой и чтобы на месте захоронения был сделан заметный холмик. В этот холмик воткнули палку с дощечкой, на которой был номер: П-11

Разговаривали мы об этом, помнится, возле домика врачей, не заходя вовнутрь, и говорили негромко, как если бы хотели, чтобы нас никто не слышал.

– Вместе с ним, – сказал Шимкунас, – похоронили ногу.

Я не понял. Какую ногу? Какое отношение к похоронам Карсавина имеет упоминание об этой ноге?

Тогда Шимкунас объяснил мне, что в тот день в хирургическом отделении кому-то из больных отрезали ногу. Отрезанные части тела захоранивают на том же кладбище. Чтобы не хоронить эту ногу отдельно, ее положили в гроб Карсавина.

Я возмутился. Неужели нельзя было этого избежать? Как в расхищении личных вещей Карсавина, так и в этой подброшенной ему в гроб чьей-то ноге, для которой не нашли другого места, словно деть ее больше некуда, было, хотя и ненарочное, а именно безличное, без-

различное, тупо равнодушное отношение к останкам человеческим, как и к памяти тех, кому они принадлежали. Шимкунас спокойнее смотрел на эти обстоятельства. Взгляд его зеленоватых русалочьих глаз бесстрастно отражал мои эмоции.

— Какие уж тут гуманистические идеалы по поводу останков, — сказал он, — не будем возмущаться, а посмотрим на дело с практической стороны. Карсавину все равно. А когда придет время, этот лишний вещественный признак поможет опознать захоронение.

Луи, когда узнал от меня об этой третьей ноге, сказал:

— Через несколько столетий археологи сделают открытие, что в двадцатом веке жили трехногие.

А Пунин, когда спустя месяц или около того мы снова встретились и я рассказал ему о кончине и о похоронах Карсавина, точно так же, как было со мной, не сразу понял, какое отношение к моему рассказу имеет упоминание о чьей-то ноге. Затем, задумавшись на минуту, он сказал: "Бедный Карсавин". Но, сказав это, Пунин вдруг осенился мыслью, которая удивила меня своей меткой простотой.

— Повезло же кому-то, — сказал он, — хоть одной ногой лежать в гробу вместе с Карсавиным. А ведь бывший владелец этой ноги, вероятнее всего, никогда и не слышал о нем.

Пунин умер, немногим более года пережив Карсавина. Но меня в то время уже не было в Абези. Как предсказал Володя Якубич, врачебная комиссия после заживления ноги признала меня годным к использованию на общих работах, и вскоре я был назначен на этап в Инту, где заключенные работали в угольных шахтах.

Зимой 1954 г., уже освобожденный из заключения, но оставленный на положении ссыльного в Инте, я как-то поздним вечером шел вдоль стоявшего у станции пассажирского поезда. Падал мелкий снег, и было довольно темно. Вдруг я увидел фигуру несомненно знакомого мне человека, который стоял у вагона, зябко сведя плечи. Это был Шимкунас. Я настолько удивился, что вместо слов приветствия спросил:

— Как вы сюда попали?

Оказалось, Шимкунас, отбыв свой срок, был, подобно мне, освобожден из заключения, но продолжал работать врачом в Абези. Теперь он ехал в командировку в Сыктывкар, где находилось какое-

то медицинское управление. Неожиданная встреча была недолгой, поезду вскоре дали сигнал отправления. Именно тогда из короткого разговора с Шимкунасом я узнал, что Пунин умер от сердечного приступа.

Пунина похоронили на том же кладбище, где был похоронен Карсавин. Кладбище это расположено в стороне от поселка. Оно состоит из множества холмиков, на которых не написаны ничьи имена. Вокруг кладбища – плоская однообразная тундра, безвидная земля. Больше всего здесь неба. Ясная голубизна с прозрачно белеющими облачками охватывает вас со всех сторон, красотою небес восполняя скудость земли.

ИНТЕРВЬЮ,
которое автор книги "Два года в Абези" дал корреспонденту журнала "Крисчен Уорлд Монитор"

КОРРЕСПОНДЕНТ – Прежде всего, не скажете ли вы, что побудило вас написать именно об этих двух годах в Абези? Нельзя ли предположить, что время, проведенное там, оставило незабываемые впечатления? Может быть, самые яркие впечатления вашей памяти?

АВТОР – Да, я думаю, у тех, кто там побывал, остаются весьма яркие впечатления.

К. – Расскажите, как вы написали ваши воспоминания. Пользовались ли вы дневниками или другими записями, которые вам удалось сохранить?

А. – Я не пользовался ни дневниками, ни записями. То, что я написал, нельзя назвать воспоминаниями.

К. – Вот как! Неужели вы хотите сказать, что просто все сочинили?

А. – Нет, этого сказать я не хочу. Я написал все, как было. Но, видите ли, "Воспоминания" – это особый литературный жанр, имеющий, можно сказать, свои правила игры. Так вот, моя книга вне этого жанра. Она вообще вне какого бы то ни было жанра.

К. – Значит, вы придумали свой собственный жанр?

А. – Если угодно – да. Я стремился не воспроизвести, а воссоздать обстановку, атмосферу, разговоры.

К. – Но лица, которые у вас действуют и разговаривают, – это, по крайней мере, реальные люди?

А. – Все персонажи моей книги реальные люди. Но, давая им характеристику, особенно через разговоры, я стремился идеологически проявить каждого. В литературе, пришедшей к нам из прошлого века, ставилась задача этического проявления персонажей. Я видел свою задачу в идеологическом проявлении. В диалогах, которые ведут персонажи моей книги, каждый несет определенную индивидуальную идеологическую нагрузку. Кстати, пользуясь формой диалога, я стремился к тому, чтобы диалогизмы не бросались в глаза...

К. – Замечательно. Автор всегда знает о своем произведении такие интересные подробности, которых читатель, увы! почему-то не замечает. А как вы определили бы тот жанр, который вы изобрели?

А. – Это множественный идеологический диалог.

К. – Вы много говорите об идеологии. Какая же у вас идеология?

А. – Я совершенно убежден, что нужно, пора уже разобраться и с религией, и с атеизмом, и с их отношением друг к другу.

Идеология – это не многотомные сочинения. Идеология – это те слова, которые способны своим смыслом переключить нас в тот регистр, где истина является в прямой несомненности. В религии это слова, смысл которых приподнимает нас туда, где несомненно бытие Божие. Суть идеологии в том, чтобы от существования со всем его конкретным содержанием человек абстрагировался к сущности. В дохристианский период это можно усмотреть в псалмах, в христианский – в словесных формулах, выражающих идеи догматики. Восприняв такие формулы, человек обнаруживает в себе понимание, которое как бы выше разумения. Это прямое понимание, или непосредственное усмотрение, является уму, вообще говоря, без рассудочного процесса и даже как бы вопреки рассудку, но так, что смысл в целом не проигрывает, а выигрывает. Смысл возводится в превосходную степень, приобретая законченность и полноту. Например, нечто сознается нами как б е з у с л о в н о е. Для обычного ("рассудочного") понимания безусловное есть то, что не нуждается в условиях и свободно от них. А для понимания "сверх разумения" – безусловное настолько безусловно, что не поврежда-

ется никакими условиями и даже нуждается в условиях, чтобы явить полноту своей безусловности. Так, молодой король Артур свое безусловное по праву рождения королевское достоинство доказывает тем, что выполняет некое условие: извлекает из камня меч, которого никто другой извлечь из камня не мог. Еще пример: непрерывность. Для первого понимания она есть то, что не прерывается, остается всегда непрерванным. Для второго понимания непрерванное еще не непрерывное. Подлинная непрерывность являет себя через прерыв. Она являет себя, подвергаясь прерыву, который идет до полного конца, завершенность свою имея в том, что заново выявляется непрерывность. Она выявляется не в неподатливости прерыву, а в победе над ним, выявляется заново, но – как всегда бывшая, абсолютно, окончательно. Только так непрерывность являет себя во всей своей полноте и во всей силе своей полноты. В этом суть веры в воскресение. В христианстве еще таким же примером является идея о Приснодевстве Богоматери. Девство как таковое, абсолютное девство – не уничтожается материнством, а выявляется через материнство. Этот смысл, может быть, и не был ясен, но именно в словах: "Девою родила еси и Девою пребыла еси" – христианскому слуху открывается сущность бытия. Силою этих слов человек от существования (в котором родить и остаться девой невозможно) абстрагируется к сущности и переживает смысл этих слов в их религиозной достоверности. В средние века формула "точки экстаза" несколько меняется. Св. Франциск вдохновляется идеалом бедности, тем, что Хозяин всей действительности является среди людей в бедности и лишениях. Полнота всеобладания выявляется через полноту лишений. Однако в этом идеале к его онтологизму добавляется новый призвук, а именно: этический пафос. Это первая ласточка, несущая весть о приближении атеизма.

К. – Не получается ли у вас, что св. Франциск – родоначальник атеизма?

А. – Не он один. Атеизм естественно вырастает из христианства и является его предельным выражением. Он есть та предельная точка, где окончательное богоутверждение открывается человеку через богоотрицание. В свете своей предельности атеизм заявляет свое право обо всем знать до конца. Он знает, что наша эмпириче-

ская действительность есть вся действительность. Наша истина есть вся истина. Наша смерть – просто конец навеки, без малейшей неизвестности на этот счет. Но таким вот образом являясь предельным выражением христианской идеи и себя подставляя на роль последней истины, атеизм не имеет и не может иметь сознания о своем действительном месте в нашем знании...

К. – Постойте, постойте. Не вполне понятно, каким это образом богоотрицание "выражает христианскую идею".

А. – Когда говорят: Бога нет, это понимают в таком же смысле, как нет какой-нибудь вещи. В пустой комнате нет ни стула, ни стола. В пустом мировом пространстве нет Бога. В этом смысле Бога, конечно, нет...

К. – А если я понимаю, что Бога нет ни в каком смысле?

А. – Вы попали в самую точку. Если вы действительно так понимаете – это и есть атеистическая идеология в том ее пункте, где богоотрицание заканчивается, осуществляя свою завершенность переходом к боговыражению. Ведь если вы понимаете, что Бога нет ни в каком смысле, значит, вы понимаете то, что выше разумения. "Ни в каком смысле" означает ни мало ни много как открытость вам всякого смысла. Сравните это с известной резиньяцией, когда говорят: мир велик, а человек песчинка; истина безмерна, а наш разум ограничен; память слаба, – тут и недостаток знаний, и склероз, и ограниченное развитие ума. И вдруг: НИ В КАКОМ СМЫСЛЕ. "Ни в каком" не допускает никаких поправок. Это суждение истинно навсегда, оно – абсолютное, вечное суждение. Не ясно ли, что так выражает себя не ограниченность человеческая, а нечто другое, несколько более весомое. Так выражает себя не менее и не более как причастность нашего ума абсолютной истине. Богоотрицание – это динамический и потому именно отрицательный момент богоутверждения. Вот что должно быть "точкой экстаза" современного религиозного сознания: полнота богобытия не уничтожается отрицанием, а выявляется через отрицание.

К. – Весьма любопытно. Только опасаюсь, что читатели нашего журнала не сумеют должным образом оценить эти идеи. Последний вопрос: что вы хотели бы сказать по поводу этого интервью?

А. – Очень немногое. В заключение нашей беседы никак нельзя умолчать о том, что на самом деле ее – не было. Вот так. Нет и никогда – и ни в каком смысле – не было ни нашей беседы, ни вас, ни вашего почтенного журнала.

К. – Объясните тогда, зачем ваше сочинение озаглавлено: ”интервью”?

А. – И объяснять нечего. Просто так. Наше время, как я уже говорил, время предельных отношений. Сегодня проблема жанра в том, чтобы напрягать его до предела, до сверхжанровый свободы. А то, знаете ли, литературные формы вездесущи, они любую идею тотчас распишут в готовые рубрики...

> Но ничего. Ваш образ сделал дело:
> Словесное себе нашла идея тело...

К. — Весьма признателен. Только ваш положительный отзыв обо мне зачем-то высказан в форме двустишья. Вы хотели этим показать, что он не вполне серьезен?

А. — Напротив, я имел в виду подчеркнуть его совершенную серьезность.

К. — Не буду спорить. Но хочется дать вам совет: избегайте рифмы. Ваше двустишье звучит как перевод с немецкого. Вернемся все же к основному предмету нашего разговора...

А. — ?

К. — ...о вашей книге.

А. — У вас есть еще вопросы о моей книге?

К. — Есть, есть. Ваш главный персонаж рассуждает о совпадении понятия и бытия, об онтологическом аргументе и о других подобных вещах. Не могли бы вы объяснить, для чего нужна эта реставрация средневековой схоластики? Может быть, в этом нужно видеть интеллектуальную дань моде в духе ретро?

А. — Вопросом о моде вы поменяли местами причину и следствие. Эта мода — массовый и спонтанный интерес к формам старины...

К. — О котором вы полагаете, что он скоро выдохнется?

А. — Нет, я так не думаю. Интерес к старине, скорее всего, только еще на подъеме. Его высшая точка там, где спонтанный интерес, перестав быть модой, перейдет в сознательный. Новизна нашего времени столь значительна, столь полна собой, что выражает себя не только через нормальное отбрасывание старого, как это было в обозримом прошлом. Наша новизна, избыточествуя, берет старое, чтобы выразить свою полноту. Суть дела не в моде и даже не в

интересе к старому, а в том "что", которое себя через такой интерес выражает. Но вы очень ошибаетесь, полагая, будто бы рассуждения об онтологическом аргументе и другие в таком же роде являются "реставрацией схоластики". Если уж искать связь между этими рассуждениями и "схоластикой", такую связь нужно видеть не в "реставрации" средневековой мысли, а в сознательной попытке ее реабилитации.

К. — Вот, значит, для чего вы пересказываете средневековые идеи на популярном уровне.

А. — Не совсем так. Вернее, совсем не так. Вы, по-видимому, считаете, что все рассуждения, идущие от лица профессора Карсавина, служат выражением профессорской эрудиции?

К. — А как же иначе? Разве ученые речи профессора не переполнены эрудицией?

А. — Карсавин — ученый и, естественно, пишет и говорит как образованный гуманитар. Но не в этом же главное.

К. — А в чем?

А. — Главное — в новом качестве религиозного сознания. В том, что в разговорах, которые ведет Карсавин, религиозность выражает себя через онтологическое осмысление религиозной идеи и всей действительности. Христианская религиозность, выразив себя предельным образом в атеизме, теперь открывает свое прямое онтологическое содержание.

К. — А до сих пор, что же, содержание религиозности не было ее прямым содержанием? И при чем здесь, скажите, атеизм?

А. — Появление массового атеизма означает, что религия завершена. Исторический процесс экстенсивного самовыявления христианства закончился, выявлять больше нечего. Теперь настала пора осознать, что есть религия. Ведь осознанию поддается только то, что уже состоялось.

К. – Вы полагаете, что до нас с вами не было религиозного сознания?

А. – Почему же, было. В каждом моменте религиозного процесса религиозность имела сознание о себе, но оно было ее взглядом на себя из локальной текущей законченности. Оно служило обострению, а не оправданию тех противоречий, через которые осуществлялось движение. Только теперь религиозное сознание может быть взглядом религии на себя из законченности религиозного процесса в целом. По существу только теперь может появиться действительное религиозное самосознание, в свете которого мы должны заново увидеть все, что нам известно в свете доатеистического сознания. Атеизм есть полный прерыв религии, но – таков путь непрерывности к себе самой. Завершенность прерыва в том, чтобы заново явилась непрерывность. В отношении конкретной истории это означает вот что. В новое время в своем движении к атеизму христианство раскрывало себя со стороны своего этического содержания. Для религиозности XIX века религиозное есть этическое. Однако с победой атеизма этика отрывается от религиозных корней. Сегодня этическая проблематика никого не приведет к религии. Ни вопросы социальной справедливости, ни вопросы защиты прав человека совсем не требуют выхода из атеизма. Но вместе с тем подход к оценке явлений человеческой жизни с позиций одной только этики сегодня представляется недостаточным. Атеизм не со стороны идеологии даже, а самим качеством нашего атеистического смотрения на мир сегодня не удовлетворяет запросов духа. Выход, не говоря о возможности культурософских компромиссов, настоящий выход – в вопросе о смысле, о сущности, в онтологическом осмыслении действительности. Если же онтологический образ действительности хоть сколько-нибудь отличается от эмпирического, а отличаться должен, иначе мы, как старуха в сказке о золотой рыбке, останемся все при том же атеистическом материализме, тем самым мы сразу возвращены религии, а она – возвращена нам. "Она" – это не религия вообще, а христианство. Только оно способно вобрать атеизм в себя как свой предельный момент. Только оно утверждает тождество через предельное различение (в учении о Троице). Только оно, не удваивая действительность, отличает ее онтологический образ от эмпирического (в идее воскресения). Эмпирический образ мира – это

мир в своем творящемся становлении и движении. Онтологический образ – это т о т ж е мир, но проясненный, "преображенный" взглядом из завершенности мирового процесса, из воскресения.

К. – Но какое отношение ко всему этому имеет интерес к средневековью?

А. – Самое прямое. Для перехода от этического христианства к онтологическому мы не имеем готовых форм. Ближайшим образцом служат проблемы, которые разрабатывала религиозная мысль средних веков.

К. – А то, что вы пользуетесь формой диалога, не является ли уступкой моде на старину?

А. – Я думаю, причина обращения к диалогу – не мода, в которой вы почему-то хотите меня уличить, а характер высказываний. Ведь не случайно со времен Платона диалогом пользуются для изложения отвлеченных умозрений. Иначе получится монолог. Впрочем, мы с вами понимаем, что диалог – это тот же монолог.

К. – Тот же, да не тот. Монолог – форма слишком солидная. А в диалоге есть условность, мысль излагается в декорациях, изображающих двоих, хотя говорит один. Вы не находите, что этим в какой-то мере привносится игрушечность, снижающая серьезность?

А. – Попробуйте диалоги Платона изложить в виде монологов, не повысится ли благодаря этому их серьезность?

К. – Что же дает форма диалога?

А. – Освобождает автора от упомянутой вами солидности, с ко-торой обычно ассоциируется тяжеловесность. От монолога требуется пропорциональность частей, связь их единством мысли, смысловая линия которой должна быть непрерывной. Диалог, напротив, прерывен, благодаря чему мысль становится свободнее и подвижнее. Диалог создает не игрушечную, а игровую – эстетиче-

скую ситуацию разговора автора с воображаемым собеседником. Ответственность за содержание и качество текста делится при этом между собеседниками, принимая на себя функцию их характеристики. Раздваиваясь на собеседников, автор берет на себя, во-первых, роль оппонента и, во-вторых, роль себя самого, и тем самым он еще раз раздвоен, так сказать, "перпендикулярно" к тексту: на себя действительного и на себя, исполняющего в диалоге роль себя самого. Опасность диалога в том, что роль автора, проецируясь на действительного автора, может подчинить его своему стереотипу.

К. — А со стороны оппонента такой опасности для автора нет?

А. — Есть. Роль и в этом случае хочет навязать свой стереотип. Но в оппоненте автор противопоставлен самому себе, отделен от себя тем, что функция оппонента довольно четко определена. От его лица задаются вопросы и вводятся замечания, которые служат акцентами и заглавиями.

К. — А он имеет право быть живым человеком?

А. — В этом есть настоящее значение его роли: являться живым, а не подделываться под живого. Видите ли, отношения между лицами диалога и действительным автором есть как бы модель богочеловеческих отношений.

К. — Понятно. Вы в этой модели — господь, а я — человек. На большее и не претендую. В соответствии с функцией, которую вы мне определили, у меня есть вопрос. Хочу отметить — весьма существенный вопрос. Поскольку атеизм заканчивает религию, можно, в общем, понять, что он, отрицая ее, происходит от нее же, связан с ней генетически. Но суть атеизма не в том, что он религию отрицает. Атеизм отрицает Бога. Каким же образом от религии происходит отрицание Бога? Не возьметесь ли вы мне это объяснить — каким образом из христианства получается богоотрицание?

А. — А вы не допускаете, что в самой религии скрытым образом, как религиозная тайна, содержится богоотрицание?

К. — Такая мысль не кажется мне вероятной.

А. — Обратите внимание на то, что религиозно переживается дистанция между человеком и Богом. Эта дистанция не в отстоянии по месту или времени, а в различествовании в самой личности, причем личное бытие понимается как принадлежащее человеку, а Богу — сверхличное. Это ясно из догмы о Троице. Но "сверх" можно только мыслить в понятии. В религиозном переживании "сверхличное" дано в том, что приподнято, экзальтированно переживается "безличное". Это и есть внутрирелигиозное богоотрицание, существующее в сплаве с богопочитанием. Идеологически оно выражено в апофатике, практически — в таинстве. Вдумайтесь: действительность таинства определяется не личными качествами участников таинства, а только и исключительно формой процедуры. Подавляющее господство формы по существу имеет смысл отрицания личного начала в божестве и, следовательно, богоотрицания. Но дело не в том, чтобы безличной механистичности приписать уничижительное значение. На таком значении стал бы настаивать атеизм. А с точки зрения религиозности, в себе имеющей свою законченность и преодолевающей атеизм, самодостаточность формы нужно существенно осмыслить как абсолютное, являющее себя носителем самого себя. Момент богоотрицания присущ религии — как религиозная тайна, как иррациональное начало религиозности, как преобладание экзальтации над разумом — и, вместе с тем, как религиозная санкция на мироутверждение. Историческим движением религии внутрирелигиозный момент богоотрицания выявляется внерелигиозно, как атеизм. Его ранняя форма — гуманизм, богоотрицание через человекоутверждение. Именно поэтому этическое раскрытие христианства является предатеистическим. Дальнейшее движение к атеизму — в чрезвычайном усилении значения внешнего бытия. Безличная действительность теперь есть вообще вся действительность.

К. — Довольно правдоподобно. Не знаю, что возразить. Тем не менее, не могу и согласиться.

А. — Скажите: не хочу.

К. – Хорошо. Не хочу. Но вы опять ушли в сторону от вопроса о вашей книге.

А. – Оставим его на следующий раз.

Никак нельзя, чтоб отрицанье Бога
Последним было словом диалога.

ТРЕТЬЕ ИНТЕРВЬЮ

К. — С тех пор, как ваша книга написана, прошло уже порядочно времени. Не переменились ли ваши взгляды по каким-либо вопросам, затронутым в книге?

А. — Перемениться не переменились, но кое в чем уточнились.

К. — Например?

А. — Например, в книге на вопрос о чуде я ответил довольно-таки уклончиво. Сейчас я высказался бы по этому поводу гораздо определеннее.

К. — Расскажите, пожалуйста, как именно.

А. — К вопросу о чуде обычно подходят под углом зрения возможности или невозможности. Атеистически совмещая формальное с действительным, мы говорим: "если невозможно, значит, не было. А если было, значит, есть какая-то оставшаяся не замеченной возможность". И тем, и другим чудо как таковое уничтожается. Чудо есть нечто заведомо невозможное, которое было вопреки своей невозможности. Вопрос важен только один: было оно или его не было.

К. — Таким уточнением вы, как я могу понять, ослабляете невозможность. Вы делаете ее в каком-то смысле не обязательной или не во всех отношениях обязательной. С этим нельзя согласиться. Догадываюсь, впрочем. Вы сейчас скажете: прорыв невозможности не ослабляет ее, а выражает ее сверхневозможность или что-нибудь в этом роде.

А. — Действительно, я хотел сказать что-то в этом роде. Чудо не отменяет невозможность, не делает невозможное возможным. Оно своей чудесностью невозможность подчеркивает. Но вы совер-

шенно правы, есть и другая сторона. Невозможность по своей сути есть нечто непоколебимое, ее нельзя обойти. "Пробитая" невозможность – это уже не невозможность. Но, если чудом невозможность не повреждается, – это еще раз чудо. Вот что нужно сказать о чуде: оно должно быть чудом, помноженным само на себя. Двойное требование к чуду: 1) чтобы оно происходило вопреки невозможности и 2) чтобы вместе с тем не повреждало невозможность, – приводит к мысли, что в чуде нам дано видеть случай принципиального неподлежания невозможности. Чудо в каком-то смысле вне той действительности, на которую распространяется невозможность, но в то же время является полностью действительным.

К. – Нельзя сказать, чтобы от ваших объяснений что-нибудь стало яснее.

А. – Одни говорят: чудес не бывает. Другие: все было как написано в Евангелии. Первые не признают того, о чем можно было бы сказать, что действительность не совпадает сама с собой. Вторые, хотя и не сознавая этого, прямо исходят из такого несовпадения. Между тем, наличие двух разных ответов об одном и том же – уже склоняет нас к предположению в пользу такого несовпадения. Чтобы несовпадение взглядов было действительным и вполне серьезным, нужно, чтобы за ним стояло несовпадение онтологического порядка. Иначе оно было бы игрушечным.

К. – Значит, если я думаю иначе, чем вы, наш диалог не просто литературная форма, а свидетельство в пользу онтологического несовпадения?

А. – Вот именно. Даже при том, что на самом деле не вы думаете иначе, а я мыслю вас думающим иначе, даже, стало быть, в рамках воображаемой ситуации я отличаю свободу вашего лица от свободы моего личного бытия. И нужно заметить вот что еще. При доатеистическом подходе к вопросу о чуде исходили бы прямо из обратного. Говорили бы о явлении высшего единства, о свете Фаворском, когда действительность совпадает сама с собой так, что вечное просвечивает через эмпирическое. Это, конечно, верно. Но единство являет себя там, где есть разделение. Чтобы слова о явлении единства

опирались не на экзальтацию, а на бесспорное усмотрение, нужно увидеть это разделение до его конца, где оно, казалось бы, уже невозможно.

К. — Нельзя ли об этом поподробнее?

А. — Хорошо. Скажу подробнее. Мы знаем об окружающем мире, что он есть, и принимаем это как нечто само собой разумеющееся. Мы знаем и познаем конкретное содержание мира, каков он и как устроен, и это также принимаем как нечто само собой разумеющееся. Для нужд практической жизни и деятельных интересов ничего другого, разумеется, и не требуется. Но если говорить ответственно и по существу, то нужно исходить из того, что, кроме сознания о себе, кроме знания "я-есмь-я", ничто другое не должно быть и не может быть само собой разумеющимся. И как же иначе, если явления внешнего мира способны вызывать в нас изумление? По существу же и принципиально — в основе "само собой разумеющегося" и прежде всего конкретного бытия должна быть моя свобода быть всем и моя воля быть вот таким. Без такой предпосылки нет личной ответственности человека за бытие и ему невозможно быть личностью. Если наше отношение к внешней действительности не основано на свободе, невозможным было бы и действительное познание. Если (все так же принципиально говоря) наша действительность является единственной, одной и общей для всех, нужно, чтобы каждый свободно подчинил свою личную действительность этому требованию. Всегда ли это удается нам? Несовпадение во взглядах и непримиримость разногласий склоняют скорее к отрицательному ответу и к предположению об имеющемся несовпадении в личной действительности разных людей. Вас, естественно, шокирует прилагательное "личная" в применении к действительности? На самом деле, наша сверхэмпирическая, но реальная именно эмпирически задача в том, чтобы предельным образом отрешиться от личного характера нашей действительности. Отрешиться до незнания о ее личном характере и, еще больше, до положительного знания о противоположном. Единственная и общая для всех действительность должна быть безличной, однозначно подлежащей законам и ничьей (иначе не была бы общей). Мы исходим из такого отношения к действительности, требуя этого и от нее, и от себя. Но вот какая трудность. По отношению

к нам "для нас" она и является такой, но "в себе" она не может быть ни безличной, ни ничьей. Бытие лишь при том есть бытие, если оно знает о себе как о таковом. Бытие, которое не знало бы о себе, ничем не отличалось бы от небытия. Во всяком случае, *нам* неизвестно бытие, которое не знало бы о себе. Любое бытие, о котором мы знаем, знает о себе через нас и в нас: бытие одно. И то, что оно было задолго до нас или будет неизвестно сколько потом, не имеет значения потому, что и "было", и "будет" суть все то же наше знание о бытии (знание бытия о себе). В своем принципиальном и существенном значении бытие есть личное бытие. Но действительность одна. Мы все, как семена, посеяны в одну общую землю, которая по собственной природе есть действительность Сына Божия, Логоса, Христа. Только Он есть истинный исконный субъект, автор и зритель той действительности, которая дана нашим чувствам. Только поэтому воскресение Христа есть действительный залог всеобщего воскресения. Абсолютное личное бытие одно – и в простоте своей личной единственности, и в завершенной полноте своей различенно-множественной явленности, где одно есть развернутое в своих индивидуальных моментах все, а все – простое одно. Единственная действительность должна быть нашей для того, чтобы мы все были вместе и все-как-одно, но для того, чтобы она была общая, она должна быть ничья. Являясь безличной, внешней и закономерной по отношению к нам, действительность не является такой в отношении Христа. Для нас действительность: 1) ничья – для того, чтобы 2) быть нашей. В отношении Христа она есть: 1) Его собственная действительность – для того, чтобы 2) быть ничьей (не моей или вашей, иначе, предопределив нас, Он разрушил бы нашу свободу). Для Христа его собственная действительность есть прежде всего свободная действительность, и правильно древние видели свидетельство о божественности Христа в совершаемых им чудесах. Чудо есть явление свободы. Но мы все некоторым образом на пороге свободной действительности. Христос-Бог являет Себя человеком и предписывает Себе все, что необходимо, чтобы мы все были вместе. А мы от нашего начала скованы необходимостью быть вместе, и задача быть-вместе-свободно остается нерешенной, пока мы мучимся игом необходимости, не познав, что она есть воля нашей свободы.

К. — Что такое свобода, будем считать, понятно. А что такое воля?

А. — Воля — это свободный предел свободы. Свобода заключает в себе самоотрицание. Она должна быть безграничной, но ограничена сама собой: будучи свободой, не может быть ничем другим. Момент такого ограничения, казалось бы, ничего не значит, он ничего не вносит в ее экстенсивное самовыявление и, вместе с тем, имеет значение чрезвычайное. Свобода останется сама собой лишь при том, чтобы и ее ограничение было свободным. Это и есть момент ее самоотрицания. Реализуя себя так, она есть воля.

К. — А скажите, самоотрицание — это не синоним ли самоубийства?

А. — Никоим образом. Самоотрицание — это явление себя во вне себя и не собой. Например, вы — мое самоотрицание.

К. — А если я скажу, что вы — мое самоотрицание?

А. — Такой симметрии между нами быть не должно. Если бы вы сказали, что меня нет, вы, уподобляясь атеисту, подтвердили бы, что вы — мое самоотрицание. Если бы вы сказали, что вы — это я в вашей роли, вы приблизились бы к тому новому религиозному сознанию, о котором я говорил.

К. — Но ведь невозможно вам быть и моим собеседником и мною.

А. — В том, чтобы я был каждым из собеседников поочередно, нет ничего невозможного. В диалоге так именно и есть. Невозможно, чтобы оба собеседника были вместе, чтобы они, например, говорили разом, а не поочередно.

К. — А вы напишите: "говорят хором".

А. — ...Вы правы.

Ведь то, что персонажу невозможно,
Для автора, поистине, не сложно.

А.В.

ЧЕТВЕРТОЕ ИНТЕРВЬЮ

"Апокрифический" диалог о нашей посмертной судьбе

К. – Что вы скажете о современной религиозности?

А. – Скажу, что современная религиозность имеет парадоксальный характер. Религиозными являются люди, имеющие атеистический образ мыслей и атеистические представления о действительности. Им даже в голову не приходит, что религиозность обязывает держаться таких понятий и представлений, которые были бы ей оправданием и фундаментом.

К. – Откуда у вас такое мнение?

А. – А вы спросите современного религиозно настроенного интеллигента, что есть, по его понятиям, смерть и что ожидает нас после нее.

К. – Каким же, вы думаете, будет ответ?

А. – Многие, думаю, ответить затруднятся. Но кто-нибудь да скажет, что смерть означает отделение души от тела, а загробная жизнь начинается тяжбой между ангелами и бесами. Спасенную душу ангелы отведут в место светлое и покойное, а погибшую бесы уволокут в ад.

К. – Вас такой ответ чем-нибудь не устраивает?

А. – А вас?

К. – Пожалуй... Не вполне уверен, что устраивает. А вы что-нибудь имеете об этом сказать?

А. – Сегодня такие представления могут высказывать люди или простодушно религиозные, не сознающие на себе ответственность за

свои взгляды, или стилизаторы, которые существо религиозности видят в религиозной форме. Эти представления удовлетворительно обслуживали человечество в прошлом, а сегодня они перечеркнуты атеизмом. Есть тело, и есть сознание, "душа" принадлежит словесному реквизиту художественной литературы.

К. – Ваши слова означают, что представления о загробной жизни должны быть отброшены?

А. – Не отброшены, а заново объяснены. Атеизмом сжигается атеистический кокон религиозности, чтобы открылась ее онтологическая основа. Новое религиозное сознание должно возродить утратившие силу представления на основе идеи о всеединстве, о "будущем" единстве всех в личности Сына Божия. Каждый из нас имеет абсолютное задание быть моментом всеединства и уже "является" им – в том смысле, в каком, скажем, желудь "является" дубом. В желуде не увидишь ни могучих корней, ни ветвей, ни листвы, но все это в нем уже "есть", поскольку из желудя может вырасти не береза и не сосна, а только дуб. В эмпирической действительности наше "будущее" всеединство (пока – скрыто, невыявленно) дано нам в сознании. Вопрос о сознании, особенно о самосознании не поддается уяснению без сверхэмпирических допущений. Так, приходится допустить, что сознания не могло бы быть, если бы не было воскресения. Всю пространственную и временную разнесенность бытия сознание стягивает к единству "я", являя действительностью человека все, что он видит, ощущает, воображает, мыслит. Но и о внешнем, и о внутреннем мы знаем только, что уже состоялось. Сознание существенно связано с завершимостью процесса бытия в каждом его моменте и, главное, с его завершенностью в целом. В экстенсивном смысле процесс бытия бесконечен, завершенность – не просто остановка или прекращение. Она есть предел, исчерпание себя через выражение себя как не-себя. Бытие на пределе есть свет знания, суть которого не быть, а знать, процесс на пределе – не "покадровая" последовательность явлений, а охват их всех сразу как одно различенное в себе целое. Знание – это взгляд бытия на себя из своей законченности, и в действительность сознания облечена действительность самой законченности, иначе и быть не может, поскольку всякое знание покоится на определенности. Сознающее себя как

завершенное целое бытие есть абсолютная личность, жизнь которой завершается смертью, а смерть – воскресением. Являя, таким образом, свою непрерывность через прерыв, она раскрывает себя как всеединство, сознание которого есть вообще одно и единственное сознание – свет знания бытия о себе. Сознание каждого из нас рождается телесным процессом как выражение его текущей законченности, но имеет природу истинного сознания, т.е. природу завершенности в целом, лишь постольку, поскольку причаствует сознанию, которое одно, и поскольку в сознании каждого актуализируется единое и единственное. Поэтому индивидуальное эмпирическое сознание необходимо имеет структуру абсолютного, которое является всеединством.

К. – Вы изложили эти представления о сознании как основание для каких-либо предположений о нашей посмертной судьбе?

А. – Да. В этом вопросе и не может быть речи ни о чем, кроме предположений и гипотез. О том, что после смерти, не может быть уверенного знания. Мы знаем, впрочем, о теле, что в смерти оно разрушается, теряя индивидуальную определенность формы и соединяясь с телесностью мира. А в отношении сознания мы перед закрытым занавесом как раз в силу его природы знать только о том, что уже состоялось. И все же есть некоторые основания думать, что сознание в смерти не прекращается, а подвергается перестройке. Смерть размыкает связь непрерывности сознания с непрерывностью жизни тела.

К. – Вы отделяете сознание от тела?

А. – Нет, не отделяю, но расширяю тело, на которое опирается сознание. Всей жизнью человека выявляется его индивидуальная определенность как содержание его судьбы. Вместе с тем всегда идет процесс выявления единства его сознания с сознанием других людей – в форме общения, причастности к общественным интересам, участия в религиозном культе или вообще в массовых событиях и т.п. Смертью заканчивается выявление индивидуальной определенности человека, а выявление единства сознания вступает в другую фазу. В смерти вообще, я думаю, нужно видеть процесс, и весьма длитель-

ный, в котором разрушение тела только первое звено. Содержание этого процесса есть прежде всего актуализация посмертного сознания в других людях как в своем теле, освоение им как своей опоры множественного прерывного тела, для чего необходима "симфонизация" сознания – переход его к такому единству, которое осуществляется как бы через синтез, подобно единству звучания симфонического оркестра. Если позволено говорить об этом более конкретно, то следовало бы допустить, что такая перестройка протекает для каждого в какой-то мере по-своему, не без труда и не с одинаковым исходом. Может быть, случаются неудачи, когда сознание не поддается "симфонизации", актуализируется не множественно, а единично, становясь как бы "подселенцем" в отношении сознания живого человека. К такому предположению склоняют случаи одержимости и "изгнания бесов", описанные в Евангелии и известные из практики экзорцистов. Вообще не исключено, я думаю, что те или иные случаи психических расстройств могли бы найти объяснение в обстоятельствах актуализации посмертных сознаний в сознании людей. "Нормально" актуализация посмертного сознания протекает, вероятно, прежде всего в тех людях, в ком умерший был актуализован прижизненно. А во-вторых и главным образом она протекает по линии прижизненных стереотипов поведения и стереотипов сознания, надолго (или навсегда?) закрепляя посмертную судьбу в кругу прижизненных привычек и прижизненного окружения. Живут, конечно, только живые, но жизнь живых есть вместе с тем не что иное, как посмертная судьба умерших. Если их сознание едино с нашим сознанием, что отрицать было бы опрометчиво, то содержание нашего прижизненного сознания является для них содержанием их посмертного сознания. Для тех, кто жил в древности, вся последующая история – их посмертная судьба. Есть основания, однако, предположить, что посмертная судьба сознания, помимо экстенсивной стороны единения с сознанием живых, имеет собственное движение, осуществляющееся все так же через живых и в качестве жизни живых. На это указывают, во-первых, религиозная практика служб и молитв об "упокоении", а во-вторых, качественные сдвиги в историческом сознании, в частности в сторону прогрессирующей абстрактизации знаний, чему предположительно должна была бы соответствовать прогрессирующая "симфонизация" посмертного сознания, движение его в сторону все большего расши-

рения прерывного множественного тела. Пределом такого движения должно быть такое истощение относительных сторон индивидуальной определенности, когда с индивидуальным "одно" совпадает "все". Это – законченность индивидуального сознания как такового, его небытие, которым завершается процесс смерти ("вторая смерть". – Л.П.К-н), что есть вместе с тем конец конца, открывающий индивидуальность в значении момента абсолютной личности. Однако на пути к этому пределу должны быть количественные пороги, на которых обширные категории посмертных сознаний утрачивают индивидуальную определенность, сливаясь в некоторое коллективное "одно". Если оно прямо или косвенно соединяется с коллективным сознанием Церкви, то его движение к пределу пойдет по путям сознания, имеющего опору на тело Церкви, которое есть таинственное Тело Господне. Если же не соединяется, то его движение пойдет по путям пантеистического сознания, имеющего опору на тело мира.

К. – Все ваши "предположения" выглядят довольно-таки произвольными. Не могли бы вы указать какие-нибудь факты в нашем опыте, которые говорили бы в их пользу?

А. – Разумеется. Но зачтите для начала в "наш опыт" также и тот немаловажный факт, что нет такого народа, который не имел бы представлений насчет общения с умершими. Только именно представления об "общении" являются натуралистическими и должны быть заново осмыслены в их онтологическом существе. Поставив себе целью увидеть вопрос в свете идеи о всеединстве, мы исходим из того, что человек должен быть моментом всеединства и уже является им хотя бы в первоначальной, не достигшей заметного выявления форме. Поскольку он – всеединство, в нем актуализуются все, все человечество, и живые, и умершие. Но, думаю, в этой всеобщей актуализации должна быть некоторая избирательность, своего рода переменная доминанта актуализации, за которую человек ответственен, по крайней мере, настолько, насколько она зависит от его воли. Посмертное сознание наших близких и всех, к кому мы сохраняем личное отношение, актуализуется в нас различенно. Так думать можно потому, что наше отношение к ним не делается застывшим, а как бы развивается, в отношении одних углубляясь и

становясь чище, а в отношении других сдвигаясь в сторону забвения. Их актуализация в человеке есть он сам, поскольку актуализующиеся причаствуют жизни в нем и как он, т.е. как бы исполняя в нем его роль. Но в эту роль вносится индивидуальная определенность актуализующегося. Взгляды человека, его высказывания, его мысли есть, конечно, его собственные взгляды, высказывания и мысли, но при ближайшем рассмотрении обнаруживают или повторение, или логически непрерывное продолжение взглядов, высказываний и мыслей людей, посмертно актуализующихся в нем. Такова, например, "жизнь идей".

В этом же, кроме того, можно было бы видеть объяснение тому, что новое поколение воспринимает как нечто очевидное и даже само собой разумеющееся те идеи, которые предыдущее поколение осваивало через противодействие и с трудом. Однако главная масса актуализующихся в нас иносознаний является неразличенной. Выражением ее актуализации служат стереотипы, все, какие только есть, – стереотипы отношения к жизни, к искусству, стереотипы общих и частных представлений, речевые стереотипы и т.д. Вообще можно с полной определенностью утверждать: стереотип есть форма существования коллективного сознания. Угасание индивидуальных различий имеет только одно выражение: каждый совпадает с каждым и тот или этот проявляются одинаково. И когда в нас и по нашей воле действует стереотип, в его форме как слитное одно – слитное в себе и до неразличимости сливающееся с нами – актуализуется неразличенная масса посмертного сознания. Речь идет не о частных явлениях жизни, а о ее тотальных порядках, не о том, что случается иногда, а о том, что имеет место всегда. Актуализацией неразличенной массы посмертного сознания в нас пронизывается вся жизнь. Она особенно дает себя чувствовать в атмосфере храмового культа. Один священник, мой знакомый, говорил: "Я ощущаю себя обитающим в океане, который имеет отношение ко всему, что во мне или со мной происходит. Невозможно что-либо подумать или что-нибудь сделать без того, чтобы это не вызвало волны и движения в этом океане, что многократным отражением тотчас возвращается к нам".

Неразличенная масса сознания инертна подобно физической массе и индивидуально-аморфна. Тем не менее она неоднород-

на. Она поляризована и расслоена на уровни, имеющие этическое значение.

К. — Как это понять?

А. — Просто. Когда мы молимся, в нас, возможно, актуализуются святые, а когда предаемся страстям, в нас актуализуются, вероятно, те, кто предавался тому же и в нас продолжает себя.

К. — Правильно ли я понял, что в "неразличенной массе" у вас спрятаны если не ангелы, то бесы?

А. — Правильнее сказать — их идеологические аналоги. Предположение о расслоении неразличенной массы посмертного сознания на этические уровни имеет смысл, близкий к ранее высказанному предположению о количественных порогах деиндивидуализации. Последняя должна иметь этическое значение, поскольку этическое связано с личной ответственностью. Человек, который выявляет себя не столько индивидуально, сколько через автоматизмы коллективного сознания, тем самым свою личную ответственность растворяет в коллективной ответственности.

К. — А это хорошо или плохо?

А. — Затрудняюсь дать однозначный ответ. Личность оказывается при этом не осуществленной, но личность каждого из нас несовершенна. Я думаю, что в отношении нашей ответственности есть какие-то качественные критерии, которые имеют значение для движения в направлении к пределу. Думаю, что актуализация в нас деиндивидуализованной массы иносознаний требует от нас, чтобы мы и были ее движением.

К. — Несколько ранее, говоря об актуализации посмертного сознания в других людях, как в своем теле, вы сказали, что всегда идет процесс выявления единства сознания человека с сознанием других людей. Что вы хотели этим сказать?

А. — Такова онтология сознания. Оно — всегда всеединство, всегда

превозмогает различенность единством, поскольку выражает законченность различения. В общении людей каждый является самим собой, будучи преломлен в другом и через другого. Человек среди людей опосредован ими. Он исполняет в отношении к ним некоторую роль, особенно ощутимую, если она имеет функциональный характер. Так что, эта роль – не сам человек, а выражение актуализации в нем других. Каждый прерван в самом себе, поскольку актуализуется в другом, являясь себе самому в качестве другого, и заново является самим собой, поскольку другой актуализуется в нем и как он.

К. – Эти представления отдают фантастикой.

А. – Это не фантастика, а гипотеза, причем есть достаточно фактов, которые находят в ней простое и точное объяснение. Например, один и тот же человек по отношению к разным людям ощущает и проявляет себя весьма по-разному. Сужу по себе самому: я испытываю сильнейшую внутреннюю обусловленность в зависимости от того, с кем имею дело. С моим другом Р. я чувствую себя уверенно, слова легко приходят на язык; а с моим знакомым Д. во мне появляется скованность, я чувствую свою пустоту. С вами так не бывает?

К. – Действительно, встречаясь с разными людьми, я чувствую, как будто весь меняюсь и внутренне, и в своем поведении. Особенно с дамами.

А. – Вот именно. Психологи, конечно, возьмутся это объяснить, но их объяснения обычно многословны и не свободны от натяжек.

К. – А с точки зрения вашей гипотезы ваше самочувствие в обществе Р. обусловлено тем, что в вас актуализован Р., а в обществе Д. – тем, что в вас актуализован Д.?

А. – Вы поняли меня совершенно правильно.

К. – А в моем обществе в вас актуализован я?*

---

* Когда я уже уходил, К. остановил меня у двери и спросил: "А нет ли

А. – В отношении нас с вами гипотез не нужно, все ясно как на ладони. Во-первых, это я актуализован в вас. Но, отрешившись от себя, чтобы исполнить вашу роль, я могу теперь в качестве вас актуализоваться в себе самом. Но обязательно в качестве вас, иначе самоактуализация была бы мнимой. Теперь даже тогда, когда ваше литературное существование прекратится (возможно, я напишу: "уважаемый корреспондент скончался", или наши интервью и без такого печального сообщения просто не будут иметь продолжения), вы, тем не менее, останетесь во всей полноте вашей действительности как момент моего сознания.

К. – Вы, кажется, и на нашем примере хотите усмотреть отношения, ведущие к воскресению. Ну, что ж. А о моей посмертной судьбе вы тоже что-нибудь можете сказать?

А. – Могу. У вас ее не будет. Вы – бессмертны тем бессмертием, которое является бесплатным достоянием всех, кто не жил.

К. – А бывает ли другое?

А. – Смерть и страдания – это последнее, чем проверяет себя подлинность бытия.

К бессмертию прийти нельзя иначе
Как чрез смерть.

такого факта, который не имел бы общепринятых объяснений, но получил бы простое объяснение, с точки зрения вашей гипотезы?" "Есть, – сказал я, – такой факт знают люди, занимающиеся фотографией. Если взять фотографии одного и того же человека, сделанные разными людьми, то без особого труда удается рассортировать их на группы так, что в каждую войдут только те фотографии, которые сделаны одним и тем же лицом. Говорят, фотоаппарат как бы приобретает свойство индивидуального глаза: "видит" объект таким, каким его видит фотограф. Однако этот факт объясняется сам собой, если допустить, что тот, кто фотографирует, каждый раз актуализован в том, кого фотографируют".

Л.П. КАРСАВИН

О МОЛИТВЕ ГОСПОДНЕЙ

ОТЧЕ НАШ, ИЖЕ ЕСИ НА НЕБЕСЕХ. – Бог, "в свете живущий неприступнем", рождает, т.е. отделяет нас от Себя. Но, отделяя, Он и зовет нас к Себе, почему и вопием: "Авва, Отче"... Он **отделяет нас от Себя, чтобы воссоединить с Собою** в полном, но не забывшем своей разъединенности, – забудем ли, что Он Отец наш? – единстве. Так, единородный Сын, "все Себе покорив, сам покорится покорившему Ему все Отцу, да будет Бог всем во всем". О Единородном, не о нас говорит здесь апостол; но по его же слову "преклоняю колени пред Господом нашим Иисусом Христом, от коего именуется всякое отчество и на небесех и на земли".

"Никто не знает Отца, токмо Сын". Неточно называем Отца единством, хотя Он и един. Единое познается по отношению к многому и мыслится как неразличность, а Бог все во всем, и не может в Нем не быть различенности по месту (множества) и по времени (было-будет). Еще менее назовем Бога множеством, которое не мыслимо без единства и может быть только множеством единства. Даже не всеединство Бог. Во всеединстве есть инаковость (*alteritas*) все-единое, и все-многое, *hen kai polla, uni-versum,* Бог же – не иное (*non aliud*), не иное не как неразличность, а как столько же "иное", сколько "не иное" и сколько ни то, ни другое. Всякое определение Его, даже именование беспредельным или безграничным, Его уже ограничивает. (Вспомним **Оригеново** учение о конечности Бога, как условии его самопознания!) Но приличествует Ему Сыном Его произносимое имя Отца. Однако оно определяет не то, как Отец относится к Сыну, а как Сын относится к Отцу: познает в Нем Отца, в Себе же Сына, рождается от Него, чтобы возвратиться в отчее лоно.

Рождение предстает Сыну как Его отделение от Отца и, следовательно, как **само**разделение, **само**разъединение Отца: не разъединение с кем-то или чем-то иным. Ведь Отец – не иное, и нет ничего, кроме Бога, никакой тьмы кромешной или небытия, разве в смысле

небытия Бытия, т.е. Бога. Саморазъединение же Единого не отделение Им от Себя какой-либо меньшей, чем весь Он, "части", а – всецелое Его саморазъединение, т.е. Его смерть, однако, – **в Сыне и в качестве Сына:** нет единства, если оно разъединилось. Рождение Сына есть смерть Отца **в Нем и в качестве Его и самовозникновение** Его, Сына, как иного отцу и вместе не иного. Он – иное, чем Отец, как Сын, и Он не иное, чем Отец, ибо весь Отец стал Им, и весь Он чрез Духа Святого, Животворящего, возвращается в Отчее лоно. Как бы иначе мог Сын быть одним с Отцом, а Отец быть единым? Потому и говорим о единой **сущности** *(usia, essentia)* Отца и Сына, о единородном – у единого Отца нет другого – Сыне как **единосущном** *(homousios, unius essentiae, consubstantialis)* Отцу.

Отец умирает **в качестве Сына**, т.е. **не Отец, а Сын умирает.** И как Отец отъединяет от Себя Сына, чтобы воссоединить Его с Собою, так Сын умирает, чтобы смертью Своею воскресить в Себе Отца, т.е. воскреснуть как единый с Отцом.

Смерть Сына не средство Его самоутверждения, а бескорыстная **самоотдача** Отцу, **жертва.** Сын – Божественная **Жизнь-чрез-Смерть.** Чрез смерть Сын – одно с Отцом, преодолевающая себя инаковость, преодолевающее созидаемую своею смертью свою множественность единство, всеединство, самопознание, которое есть и познание Отца. В Сыне Отец являет Себя как рождающий, как Отец; в Сыне и чрез Духа воссоединяет Сына с Собою и чрез самого Сына творит из ничего иное. "В Сыне обитает вся полнота Божества телесно" – телесно, т.е. 1) разъединенно-познаваемо и 2) инаково-тварно.

Иное тварное – это мы, перстные чада Божьи. В первых же словах Молитвы Господней мы познаем и вместе со Христом исповедуем, что **рождаемся** от Бога Отца. Именуем Его Отцом своим небесным. Отцом же, отцом своим духовным, называем того, кто вослед единородному Сыну Божьему отдает нам свои мысли, чувства, желания так, что они становятся нами, кто, себя отдавая нам, рождается в нас как новое наше "я". Наконец, отцом именуем и рождающего нас по плоти.

Единородный "предвечно", Божественно рождается только от Отца, все в Себе имеющего, ни в чем не нуждающегося. Но в Сыне единородном уже есть инаковость – чрез Него и в Нем Отец творит Человека, мир.

Наше имя "чад", "сынов Божиих" и стало быть Божественность наша ("Вы – Боги") – не метафора, не почетное звание или титул; и сказать, что мы чада Божии "по благодати" не значит заменить действительность **обожения** *(theosis, deificatio)* нашего пустым и соблазнительным словом. Я истинно рождаюсь от Бога. Но как же рождаюсь, если Он творит меня из ничего и если, даже называя его Отцом, сознаю изнесущность свою?

Бог творит человека затем, чтобы человек свободно от Него родился и стал всем Богом. Если бы человек до рождения своего от Бога был не ничем, а чем-то, и если бы, умирая в Боге, не возвращался в ничто, он бы не мог свободно родиться от Бога, т.е. вообще родиться от Него. Тогда бы первозданность, природа человека предопределяла волю его, и его не было бы, т.к. в рабах Бог не нуждается. Человека нет, пока он не рождается, поскольку не родился и – разве на единый миг – когда уже родился от Бога и обожился. Но, рождаясь-обожаясь, человек существует как нечто иное, чем Бог. Это иное – неопределимый, бескачественный и потому свободный, сущий лишь в меру свободного своего Богоприятия, непостижимостью своею подобный Отцу (*homoiusios*) "субстрат" Божественности, истинным субъектом которой является не отличный от нее Бог. Тварь не может хотеть чего-либо, кроме Бога, ибо, кроме Бога, ничего нет. Но она может хотеть приять в себя Бога, стать Им, или не хотеть.

Если хочет, она и есть Бог чрез свое существование в качестве изнесущного иного, если же не хочет, ее совсем нет. Но если тварь хочет стать Богом, она хочет уже и умереть ради воскресения умершего ради нее Бога. Отдавший твари всего Себя, дабы она стала Им, вместо Него, Сын Божий умер; и, став Им, она также умрет, а Он воскреснет. Следовательно, умерев, Он и не умер, но смертию попрал смерть, ибо воскрес чрез жертвенную смерть твари. Его небытие было ее бытием; бытие же ее, созданной Им из ничего, свободной, т.е. самовозникшей в Его небытии, твари, стало ее небытием. По несовершенству своему мы говорим о "было" и "будет" твари и даже Бога. Мы не ошибаемся, поскольку постигаем вечную смену погибающего-погибшего возникающим-возникшим ("было-будет"), жизнь-чрез-смерть и поскольку отрицаем неизменное "есть", или "настоящее". Но мы ошибаемся, если вместе

с изнесущниками настоящего времени не хотим видеть, что в Боге умершее воскресло, погибающее и не погибает. В Нем все то, что "было" и "будет", — всегда есть, однако не в смысле чего-то неизменного, существующего рядом с подобными же "было" и "будет", но — как "будет-чрез-было" и "было-чрез-будет", как (отражаемое нашим "настоящим") совершенно конкретное их двуединство и, значит, всеединство.

На миг появляется, возникает-умирает тварь только для несовершенного своего самопознания, для себя-несовершенной. В Боге, в действительности, — она, не существуя, и существует, умерев, и не умерла, т.е. опять-таки для себя-несовершенной — чрез смерть воскреснет. Иначе не было бы времени и неверно, что во всеедином Сыне Бог и "веки сотворил".

В единородном Сыне тварный человек един с Ним чрез Его и свою смерть, чрез Его и свое небытие, но всегда и противостоит Ему, как Отцом сотворенный из ничего: весь Сын Божий всегда есть и Бог, и тварный человек. Человек — тварность Бога Сына, тело Его; Бог Сын — рожденность от Бога и Божественность Человека. Таким образом, Сын Божий не просто единство и не просто два, но двуединство, или **Богочеловек**, хотя единороден только в одном отдельном Богочеловеке — в Иисусе: "Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век... Бога истинна от Бога истинна... Им же (*di'hu, per quem*) вся быша". В Боге Человек — тварный, свободный "субстрат" Божества, и потому — тварная "природа" (*physis, natura*), "воля", "душа" (*psyche* — жизнь?), но — бескачественный субстрат, не сознающая себя личность. Сознающая себя личность Богочеловека — сама Божья ипостась, которая осуществляет единство своего Божества со своею, т.е. приятою в себя, тварностью и сознает и первое, и вторую как Себя самое. Сознание же ипостасью своей тварности и есть сознание человеком своей сотворенности-для-того-чтобы-родиться от Бога, превращающееся в сознание сопричастия творчеству Отца.

Наше бытие — сопричастие бытию Бога: "Им живем, и движемся, и есмы", и нет ничего, что бы не было Богом, ибо и тварь существует лишь в меру ее обожения. Поэтому зло может быть только недостатком, лишенностью блага (*steresis tu agathu, privatio boni*), незавершенностью, несовершенством, которое существует и пости-

жимо (как не могущее достичь своей цели совершенствование, не как неизменная данность) лишь потому, что есть и некоторым образом постижимо содержащее и восполняющее его в себе совершенство.

Несовершенство человека связано с его свободою. Он мог ответить и не ответить на зов Божий – быть или не быть. Человек существует и, значит, с о г л а с и л с я быть и будет Богом. Но почему только "будет", а не "будет-через-был" или "есть"? Человек восхотел не "быть" и не "не быть", а "частично быть", **"полубыть"**; попытался участнить неучастняемого Бога. Он убоялся страдания и смерти, коими блаженен Бог ; косный и ленивый, не восхотел в с е м Божиим хотением. Но Бог неделим. Но нет ничего среднего между бытием и небытием: "частично быть" то же самое, что "не быть". Тем не менее несовершенный человек существует – как нечто противоречивое, нелепое, как сущее ничто – и недостаточность, вольное несовершенство, а потому в и н а , зло его кажется чем-то самосущим, злым Богом. Однако несовершенный человек может существовать только потому, что "ранее" есть он сам совершенный и что само несовершенство его является с р е д с т в о м его самоусовершения. Он "будет" рожден и потому р о ж д а е т с я , взывая из тьмы "кромешной":

"ОТЧЕ НАШ"... Наш, т.е. прежде всего Христов и мой. Несовершенный, я уже соединяюсь со Христом в своем самосознании в Его ипостаси. В Нем, в Логосе, я рождаюсь от Отца как отдельный человек, подобный Ему, отдельному человеку, но и в отдельности Своей единосущному Сыну Божьему, подобный Иисусу, который распят при Понтийском Пилате, умер и воскрес.

Я рождаюсь во Христе как и собою осуществляющий всеединую Его Личность; не я один – все чада Божии. Христос – и всеединый человек; не распавшийся на Адама и Еву и множество людей перстный Адам, но небесный, истинный Адам, воссоединивший род людской и в Божество Свое приявший Сове человечество как "вторую Еву" и Свою Мать, как Свое тело. В Богосыновстве Христа всякий человек "будет", себя в Нем утратив и обретя, **Им**, а чрез Него – всеми. Поэтому Бог – наш Отец и как Отец всех рождающихся от Него разумных существ. Среди них те, кто исповедует Его и Его

Сына – ”соль мира”, ”избранный народ”, явленное нам, перстным, тело Христово, или Ц е р к о в ь.

Жительство их и на небесах, ибо они отвергают ”мир сей”, как ”только сей”, как довлеющее себе, не преображенное вознесением своим на небо.

”ОТЧЕ НАШ, ИЖЕ ЕСИ НА НЕБЕСЕХ”... Все от Бога, и в Боге, и везде Бог. ”Аще взыду на Небо, Ты тамо еси; аще сниду во ад – тамо еси”. Но то, что мы познаем и чем живем, – не весь Бог. И хотя это несовершенство бытия лишь неполнота, небытие его, оно как неодолимое ”средостение” (*mesotoichon*) разъединяет нас с Богом; как тяжелое бремя тянет нас к земле. Небо объемлет весь мир; и мы взираем на него как на полноту всего видимого и невидимого, в которой все же не усматриваем своей неполноты. Небо для нас с и м в о л совершенства; и совершенствование свое мы воспринимаем как движение, символом которого в мире физическом является подъятие над землею.

В этом смысле Бог, будучи всем во всем, пребывает на небесах, как Свое и наше совершенство, как Собою соделавший человека, который остался – иначе бы не был Бог Богом – и тварью.

Бог Сын приял Человека в ипостасное Свое единство, лучше – всеединство, ибо Логос – ”Умный мир” (*kosmos noetos*), все очеловечивший и усовершивший.

Несовершенные, мы несовершенно, ”яко зерцалом в гадании”, видим свое совершенство – ”не уявися, что̀ будем” и Бога. На невидимом, на непреодолимом пределе неба и земли как туманный образ предносится нам разъятый Сын Божий, безмолвно зовущий нас в Свои объятия. Для нашего р а з у м а бытие Божие несомненно. Без абсолютной истины невозможно само сомнение. И все же мы сомневаемся в несомненном для разума бытии Божьем и, еще более, в единородности Иисуса. Мы сомневаемся в несомненности, ”достоверности” и самой возможности разумного познания. Бог не порабощает нас Себе как не отрицаемой Истине, но, ревниво оберегая нашу свободу, т а к являет Себя нам, что можем в Его бытии и усомниться. Однако, даже отрицая Его бытие, мы не можем успокоиться на отрицании: вечно колеблемся между бытием и небытием. И тем самым, что существуем, мы уже утверждаем бытие Бо-

жие, хотя бы этого и не сознавали. В самом деле, полное отрицание Бога означало бы наше несогласие на то, чтобы Он нас творил. А тогда бы нас совсем не было: только в небытии нет Бога.

Полная несомненность Бога для нас возможна лишь в полном нашем единении (раз- и со-) с Ним; и не в одном познавательном, даже высшем, чем разделяющее разумное. Бог – не отвлеченная, умозримая Истина, но Истина живая и всеединая, столь же Истина, сколь и воплощающая ее Жизнь: "В Нем была Жизнь и Жизнь была Свет человеком". Поэтому сомнительность несомненного для разума преодолевается живою в делах своих верою – "Верую, помоги моему неверию", – жизнедеятельным единением человека с Богом, как оно, в свою очередь, становится Богопознанием: "Любите друг друга и познаете, что Бог Любовь есть".

Полна и всяческая несомненность не в несовершенном нашем бытии, не "на земле". Истинно есть Бог "на небесех". Его Бытие – рождение Им Сына, "Света истиннаго", истинствование как сама Истина. Соединяясь с Богом совершенным познанием, мы, как Он, истинствуем, а не данную нам Истину рабски признаем: Истина "делает нас свободными".

"ОТЧЕ НАШ... ДА СВЯТИТСЯ ИМЯ ТВОЕ". Истинное имя Божие – не людьми измышленное слово для обозначения Бога, им неведомого; не человеческое понятие, которому неизвестно, соответствует ли что на самом деле. Имя Божие – Сам Бог в постигающей Его твари и в меру восприятия Его ею: понятие Бога – поятие Его.

"Святой (священный, евр. "кадош", *sacrosanctus, sacer*) – часто наименование Бога, дабы не произносилось истинное имя Его всуе; святость – свойство Божие: "никто же свят, только един Бог".

Бог свят как необоримо влекущий к Себе жертвенною Своею Любовью и, вместе с тем, вселяющий благоговейный ужас своими мощью, величием и прежде всего смертным Своим страданием. (Отсюда связь выражающих Божественное понятий с понятием "страшного", правда, часто воспринимаемого по-рабски: табу, *religiosus, vereor-verus-veritas-wahr-Wahrheit-Wehr*-вера.) Бог влечет к Себе и вселяет ужас *mysterium fascinosum et tremendum*. Но рождающийся от Бога согласует свою волю с Его волею так, что влечение

его Богом становится его влечением, и превозмогает ужас сопричастием творческому Божьему страданию. Рождаясь от Бога, человек вместе с Ним "со-творит" себя и весь мир, именуя все сущее, ибо и суть всякого существа есть его имя.

"Да святится, да будет свято имя Твое" – значит: да познаем истинно Тебя, нами лишь гадательно познаваемого и лжеименуемого, да соединимся с Тобою всячески и да будешь Ты всем во всем. А это и значит:

"ОТЧЕ НАШ... ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВИЕ ТВОЕ". Царство Божие – небесное Царство Богочеловека, на земле бывшего лишь "нареченным Мессиею". Оно – совершенное Богобытие человека и в нем всего мира, "яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих".

Оно всегда, "во веки веков" "было-чрез-будет" или истинно "есть". И нельзя даже помыслить, будто в нем, в совершенстве, нет чего-либо, что, мелькнув, исчезает в земном нашем бытии: какое же иначе оно совершенство? Но для нас–несовершенных, словно огражденных некиим "средостением", царство Божие на небесах, только "будет", "приидет", хотя оно уже и "нудится" и "внутрь нас есть" как свой зачаток, как "зерно горчичное" или "закваска", хотя и существуем несовершенно только для того, чтобы, ничего не утратив, усовершиться. Моля о пришествии царствия Божьего, мы в несовершенстве своем причаствуем возносящему в него землю Богу и себе самим—совершенным как "соработникам Христовым". Это наша синергия с Богом, утверждающая несовершенство как справедливую кару за нашу вину, чтобы восполнить его до полноты царства Божьего. Это согласование нашей воли с Божьею.

"ОТЧЕ НАШ... ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ"... Хотим, чтобы она "исполнилась" в нас, т.е. прежде всего чтобы осуществились те наши стремления, в которых она для нас несомненна. Верный признак этих стремлений – естественно, как растет дерево и зреет плод его, – произрастающие из них добрые дела; и к числу их не относятся стремления, которые для осуществления своего нуждаются в злых средствах: насилии, обмане, убийстве и т.п. или приносят такие злые

плоды. В большинстве случаев и для большинства людей осуществление истинных стремлений трудно и связано со страданием. Правда, "иго Его благо, и бремя Его легко", но – лишь тому, кто хотя бы начал постигать, что блаженство в наслаждении чрез страдание, в жизни чрез смерть.

Не может быть самозаконной нравственности. Попытка провозгласить ее приводит к подмене ею ("ценностями") Бога, т.е. к отрицанию ее самозаконности. Не может быть и свода нравственных "законов". По природе своей нравственная деятельность индивидуальна, будучи преображением личности (человечества, церкви, народа, индивида) в преображении ею мира. Поэтому мало общих религиозно-нравственных "законов", все выражены отрицательно (не убий, не укради) или не осуществимы без конкретизации (возлюби Бога, ищи царства Его, люби людей даже до жертвы собою за них). Религиозно-нравственный закон – всеединство должных свершений его, всяким человеком осуществляемых на свой лад. Это закон, или долг, в отвлеченном общем понятии не выразим, но – только очерчивается как некое неразличное единство всех своих "применений". Лучше постигается он с помощью любого конкретного своего "применения", познаваемого как **символ**, т.е. не перестающего быть этим явлением, но вместе с тем означающего и побуждающего выразиться все другие конкретные "применения" закона. Как общее "правило", недейственное, мертвое, – религиозно-нравственное требование оживает и увлекает, когда оно символически выражено притчею, особенно если притча становится действительностью, т.е. если символическое значение обретает жизнедеятельность отдельного человека. В час сомнений и колебаний не ищи ответа в книгах и законах, но спроси себя: "А как бы поступил на моем месте Иисус?" Он ответит, ибо Он – притча, ставшая живым человеком, и живой человек, ставший символом.

Моля Бога о становлении Его воли, мы не отрекаемся от своей, чтобы рабски выполнять данные Им или даже подобными нам людьми измышленные повеления. Но, усыновляясь Ему, мы познаем, что сами, как и Он, хотим, чтобы пришло Царство, из внутреннего, еле ощутимого стремления нашего стало действительностью нашей совершенной жизни. И, сравнивая безмерность нашей цели с вольною нашей немощью, мы благоговейно взываем Отчей помощи, т.е.

она уже дается нам в этой мольбе как возрастающее наше стремление, и "святим" имя Его. Конечно, мы остаемся несовершенными, но, рождаясь от Бога, мы постигаем и утверждаем (потому только и существующее) наше несовершенство как средство своего усовершения, как то, что совершенствуется, и кару; мы разрушаем "средостение": в каре ставшую участненным бытием вину. Приди в этот блаженный мир последнее испытание и – мы жертвенною смертью засвидетельствуем совершающуюся в нас умопремену, свое "раскаяние" (*metanoia*).

Косностью своею несовершенство препятствует нам стремиться горе, как тяжесть тела – его взлету; предстает нам как хаос ползущих по земле несмысленных и противоборствующих стремлений. Разъятые, несобранные, мы и в стремлении своем ввысь начинаем видеть его борьбу с "земными" своими стремлениями; вместо усовершения его и их, вместо их осмысления и согласования с ним и друг с другом – их отвергаем, а его обеспложиваем. На деле же и они благи, – все, творимое Богом, "добре зело" – и согласуются с волею Божьею, только – менее совершенны, "частичны", менее бытийны: в малую меру, доступную животному и человеку, себя еще не преодолевшему, еще не сознательно-свободному, еще не очеловечившемуся чрез причастие ипостаси Бога Слова. Животному не вменяется его несовершенство, как камню – убиение им человека: "не ведают бо, что творят". Грех, вина Человека, зло в том, что ведает он высшее и хочет вознести себя, а с собою мир, но свое хотение, которое ему – несовершенному – предстает как его долг, осуществляет лишь мечтательно. У "земных", животных стремлений есть даже преимущество перед сознательно-разумными. Они непосредственны и целостны (как трогательно хорош не могущий сдержать своего желания щенок, и как отвратен сектант-святоша). Стремления же сознательно-разумные чаще всего осмыслены ошибочно, разлагаются и слабеют, повергая человека в безволие-сомнение. Человек должен, осмысляя, вознести и сознательно объединить всеединою целью, целомудренно "собрать" все свои стремления. Но в несовершенном человеке разумное самоосмысление плохо уживается с цельностью, непосредственностью и силою, "разум" враждует с "волею". Его самоосмысление само собой превращается в самовоспитание, "аскезу", подготовку себя к тому, чтобы, действуя, действовать наивозможно совершеннее. Дейст-

вует же человек непосредственно и должен действовать, не умничая. В деятельности не разложенного умничаньем человека и преобладает не сознательно-разумная и сознательно-свободная, а бессознательно-самодвижная, "инстинктивная" целесообразность, которою держится мир Вседержителя в своем несовершенстве.

Таким образом, раскрывается более глубокий смысл слов "да будет воля Твоя": несовершенный человек неясно сознает, что он он же сам совершенный хочет согласовать и согласует с Божьей волей всю свою жизнедеятельность. Поскольку в несовершенстве целесообразна она инстинктивно, бессознательно, человек и сам не знает: к чему же, собственно, он стремится, зачем родился, страдает и умирает (ведь и во всем этом он волен). Но он более или менее смутно постигает, что так называемая судьба его по существу не что иное, как его собственная совершенная воля, согласная с Божьею, а потому и Божья, или Промысел, которому он, во тьме неведения сущий, но рождающийся от Бога, отдается с доверчивостью дитяти: "Будьте, как дети". В совершенстве своем и Божьем, "на небесех", осуществляет человек свою волю.

"ОТЧЕ НАШ... ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ ЯКО НА НЕБЕСИ И НА ЗЕМЛИ". В немногих словах дает Молитва Господня все христианское нравоучение, этику Сына Божьего, не этику многоречивого раба, рабствующего неведомому Владыке или обожествляемым, непонятным своею данностью "ценностям".

Христианство требует от человека всецелого, превышающего его естество напряжения воли и самопреодоления, которое и есть свобода, жертвы собою в сотворчестве с Богом. Этика раба кажется более активною, чем сыновняя, когда мы забываем о сыновней и о том, что активность раба – активность инстинктивно-бессознательных, животных, еще не очеловеченных наших стремлений. Какова была бы их действенность, будь они осмысленны? Какую бы мощь явило "злое" (есть "злое", т.е. недостаточное по сравнению с достаточным, но не может быть "зла", т.е. небытия), если бы оно "исполнилось"? Однако: "**сила Божия** в слабости совершается"; и в вечности время наше, и некиим образом уже ныне светит День Судный, когда во Христе обрекаем себя на муки за всякое слово праздное, сказанное нами, и вечною мукою праздность его исполняем.

Этика раба – мнимое и мнимо-действенное уничтожение зла, на самом деле опустошающее, "озлевающее" того, кто под видом зла уничтожает благо (живого человека), и уничтожение во имя относительных или мнимых ценностей. Но с абсолютностью, т.е. Божественностью, своего задания Христово нравоучение сочетает требование детской доверчивости к Богу. Это чувство благоговейной покорности Богу, знаменательно вызывающее в человеке подъем духовных сил и жажду деятельности, нимало не противоречит его с и н е р г и и с Богом. Ведь оно и есть самоотдача Богу и вместе с тем сознание рождающимся от Бога своей творимости Им. По несовершенству своему человек переживает усыновляющее его Богу сознание своей тварности тем глубже и тем сильнее, чем меньше умничает (разум надмевает и сушит сердце), чем наивнее, чем ближе к детям.

"ОТЧЕ НАШ... ХЛЕБ НАШ НАСУЩНЫЙ ДАЖДЬ НАМ ДНЕСЬ". Не мудрствуя лукаво, молимся о простых, повседневных наших нуждах, ибо и о них печется Питающий птиц небесных, а то, о чем заботится наш Отец, вечно, как Его забота.

Вечная – воскреснет в славе – земная наша жизнь со всеми мелкими ее заботами. Впрочем, и мелки-то они лишь для нас-несовершенных, не для всех существ. Да и мы не просто о хлебе просим, а о хлебе н а с у щ н о м (*epiusios, essentialis*): о всем, чем живы, жив же человек "не о хлебе едином".

"Даждь днесь". Недоверием к Отцу была бы забота о завтрашнем дне, и усовершить всякий миг нашей жизни – великая забота; истинно, "довлеет дневи злоба его"; но – непременно – днесь, ибо вот сейчас алчем хлеба насущного и без него не можем стать сынами и жить. Мы живем, чтобы, возросши "в меру совершенную возраста Христова", стать совершенными, как совершенен Отец наш, который на небесах. Но мы не усовершимся, пока не "исполним" всего, что должны исполнить и чего не исполняем и не исполнили. То же, что не исполнено, уже не исполнимо. Оно – неоплатный наш д о л г перед самими нами, перед другими чадами Божьими, которые в нашей помощи нуждались, вотще нас молили о ней, а во всех нас – перед Христом и Отцом нашим. Нет любви к Богу, где нет любви к людям, в которой только и открывается нам Божья любовь.

Только в Единородном Сыне Своем являет нам Себя Отец наш. Сын же Его единородный, Христос, есть и мы сами. В Нем и чрез Него, в нас за нас страдающего, долг мой, который я своею умопременою, сознанием его как моей вины, превращаю в кару, искупается страданием братьев моих, как их долг – моим страданием. Сострадая с нами, объединяет нас Христос в разъединяющем, смертном страдании нашем. Брат мой страдает за меня, и я за него, в нас же – Христос. Брат мой прощает мне долг мой, и я – ему. В нашем же взаимопрощении силою Отца отпускает нам долги наши единородный Сын Его. Но и Сын, справедливый судия человеков, не может простить нас, пока не простят нам обиженные нами.

"ОТЧЕ НАШ... ОСТАВИ НАМ ДОЛГИ НАШИ, ЯКОЖЕ И МЫ ОСТАВЛЯЕМ ДОЛЖНИКОМ НАШИМ". Но да не приму мгновенной радости за должное преображение всего своего естества. Да не будет! – Не кончен еще земной путь мой, и предстоят мне еще такие же, как и прежде, труды, требующие такого же, может быть большего, напряжения всех сил. Решусь ли отдать жизнь за друзей? за врагов? Умру ли свободно и всецело? или снова окажусь неоплатным должником? рабом ленивым и лукавым? Предстоящее, как и вся моя жизнь, испытует, искушает меня. Бог меня искушает, дарующий мне Свое бытие, дабы жил я чрез смерть в Единородном Его и как Его Сын. И сам я себя искушаю, свободно отзываясь на зов Божий. Более того – Сам Бог Себя искушает, утверждая тем мое искушение и сомнение мое в Его бытии. Не ответь я на зов Божий, не осуществился бы творческий Его замысел и не мог бы воскреснуть за меня жертвенно умерший Его единородный Сын, в коем дарует мне Бог все Божество Свое. Собою дерзал, Себя искушал Бог, из ничего меня вызывая. Достанет ли Божественной Мощи Его на то, чтобы я захотел быть Им? чтобы, участнив Его, постиг Его Любовь ко мне, ставшую Его Сыном, и восхотел истинно усыновиться? Да, Бог довлеет Себе в блаженстве Своего Троичного бытия; но раз Он восхотел, чтобы я возник из ничего и стал Им, Он от меня зависит и во мне – несовершенном – приял "зрак рабий".

Ответил ли я на зов Божий: "есмь", "рождаюсь"? или же только начинаю отвечать, не зная, отвечу ли, а Бог все еще творит меня, не зная, удастся ли Ему это? Вольная моя немощь, мое вечное коле-

бание между верою и неверием, между должным и не должным – не иное что, как колебание между бытием и небытием. По немощи своей вопию: "не введи меня во искушение". Но не равнозначно ли это мольбе: "не твори меня"?

Однако таинством Молитвы Господней, в коей Сам Христос молится с нами, я-колеблющийся и сомневающийся-всевременно совпадаю с собою совершенным, который истинно ответит-ответил на Отчий призыв. Во Христе я разрушу-разрушил "средостение", найду-нашел в себе, освою-освоил силу Божию, восполняющую мою немощь, т.е. злостность и лукавство (*to poneron, malum*). И само искушение, в которое "ввел" меня мой Творец, чтобы из него "извести", перестанет-перестало быть искушением. Поэтому – "ОТЧЕ НАШ... НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ, НО ИЗБАВИ НАС ОТ ЛУКАВАГО".

Молим Отца нашего, который на небесах, чтобы даровал нам Мощь Свою – силу стать истинным и совершенным Сыном Его, воскреснуть из равного небытию нашего полубытия. Молим и надеемся. Ведь есть Царство Его; и такова Мощь Его в Силе единородного Его Сына, что может усыновить нас свободным нашим саморождением; и полнотою Царства Его сияет Его Слава даже в этом несовершенстве нашем, "ныне" и всегда – "ЯКО ТВОЕ ЕСТЬ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА И НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ. АМИНЬ".

Addendum

Небытие Бога (Сына) предполагает Его (Отца, но и Сына) бытие, хотя бытие Сына небытия Отца не предполагает.

Небытие твари ничего не предполагает, бытие же ее – небытие Бога (Сына).

Смерть Бога Сына означает, что Его нет, но что Он и есть в Отце. Смерть твари означает только то, что она "возвратилась в ничто", что ее нет.

Однако смерть твари в Боге, "вторая", "всецелая", "Божественная" смерть означает, что твари нет, и еще, что она чрез Сына есть в Отце.

Небытие и смерть Бога Сына – "небытие бытия" и "смерть бессмертия" мыслимы непротиворечиво. Небытие и смерть твари (как только твари) – нечто противоречивое, бессмысленное, нелепое; то же самое, что бытие или небытие небытия. Но бытие и небытие твари получает смысл, поскольку тварь Богопричаствует.

Смерть Логоса – всецелая, совершенная, "законченная", "закончившая себя" смерть, т.е. такая смерть, что она есть и отрицание себя иным или жизнь. Логос – не смерть, а Жизнь-чрез-Смерть (то, что умаленно существует и постигается нами, как наша "жизнь"). Смерть твари – несовершенна, неполна, "не закончена": тварь не хочет и потому не может умереть (второю смертью), т.е. подменяет жизнь-чрез-смерть дурною бесконечностью умирания.

Воспринимаемая несовершенною тварью оконечивающая себя Божественная бесконечность приобретает вид математической, действительно дурной бесконечности; противопоставляемая же ей как потенциальной "актуальная" – вовсе не бесконечность или, в самом лучшем случае, неудачный, "участняющий" символ бесконечности Божественной.

Абезь, 1952 г.

Л.П. КАРСАВИН

О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

I

Мое сознающее себя индивидуальное бытие, то, что я называю своею "личностью", своим "я", – индивидуация, "момент" **иерархического ряда включенных друг в друга** и конкретных во мне и в подобных мне существах (людях) высших личностей, высших "я" (моих: семьи, рода, вообще социальных групп, народа, человечества, мира). Эти высшие "я", индивидуируясь в моем, сливаются с ним до неразличимости, так что иногда я говорю и действую как я-мир, я-человечество, иногда как я-мой-народ, я-моя-семья, иногда как я-индивидуум, более или менее отчетливо противопоставляющий себя индивидуирующимся во мне высшим личностям и – конкретно – другим таким же, как я, индивидуирующим-актуализирующим их индивидуальным личностям. Мое "я" непрестанно "пульсирует", то сжимается до "я-индивида", то расширяется до "я-мира". Мое "я", в свою очередь, актуализуется-индивидуализуется в своих моментах и существует лишь как единство множества (всеединство) этих моментов: его "качествований" и их сочетаний или "аспектов" моей личности (ср. случаи "расщепления" личности, шизофрении, изменчивости личности в зависимости от социальной среды, "двуличие", перевоплощение актера, писателя и читателя).

Мое "я" может быть многоединством в силу временно-пространственного своего качествования.

Пространственность обусловливает различие моментов личности, противостояние их друг другу (но не ей, ибо пространственность – она сама). Временность делает возможным конкретное единство множества: временствуя, личность перестает быть одним своим моментом и становится другим, чтобы перестать быть ими и стать третьим и т.д. до самоисчерпания. Но временность моего "я" – не просто преходимость всякого его момента, не только прерывность

ряда моментов, распределяющая их все и определяющая каждый, не только , говоря по-бергсоновски, хотя и не совсем точно, **опространственная** временность. Временность "я" есть и его durée réelle означает, что оно и непрерывно. В качестве данного момента, погибая, **исчезая** для других моментов, которыми я становлюсь, **для себя** я и остаюсь и вновь оказываюсь им. "Я" – не какое-то внешнее своим моментам вместилище их (время, пространство, безмоментная-бескачественная "душа"), а **конкретное** их единство, т.е. все они и каждый из них. Без них нет "я". Поэтому разыскивающий свое "я" философ всегда встречает его конкретизующимся в том либо ином его моменте, немоментным же, абстрактным – никогда.

Если бы "я" было абстрактным единством, не могло бы существовать ряда его моментов, связи между ними и самих их как **его** моментов. Тогда и само оно, ни в чем не проявляясь, было неразличимо, непознаваемо, т.е. и существование его оказывается более чем сомнительным. В самом деле, нигде в нашем опыте мы не наблюдаем такого "я", такой "бескачественной" личности, такой "души". Всегда мы наблюдаем свое "я" как данный его момент и в то же время как "вспоминающее" другие свои моменты, которые, воскресая из небытия-забвения, сливаются с данным.

Эти моменты – **прошлое для данного моего момента** и до воспоминания их мною не существует для него (большего наш опыт утверждать не позволяет). Но прошлое, по крайней мере, в некоторой степени, в некотором смысле, не перестает существовать для моего "я", ибо оно воспоминает и воскрешает его даже для данного момента. И вероятно, что мое прошлое существует (до воспоминания его) так же, как будущее. Ведь воспроизводимое, но еще не воспроизведенное прошлое по отношению к данному моменту такое же будущее, как и всякое иное. С другой стороны, прошлое и будущее относительны: всякий момент был будущим и будет прошлым

Для "я" в пределах индивидуального его существования нет "было" и "будет" – оно, разъединяясь и движась в своих моментах, развивается "внутри себя", но для него есть порядок его моментов, обосновывающий временно̀е их последование.

Природа личности яснее всего в наиболее актуализующем личность **настоящем**. Настоящего как недвижного мига, равнозначного подобным же мигам прошлого и будущего, – нет: "я" – **непрерыв-**

но движется в своем времени. То, что принято называть настоящим, – не обладающее уловимыми началом и концом единство уходящего в прошлое, деактуализующегося, погибающего с приходящим из будущего, актуализующимся, возникающим и, по крайней мере, частью воскресающим, проще – прошлого с будущим. То же самое "я" и погибает, и возникает так, что погибание есть и возникновение, а возникновение – и погибание. Более глубокий анализ позволяет с несомненностью утверждать, что "я" возникает чрез погибание (а не наоборот!).

Конкретизующееся в акте (само-)сознания и в акте свободы, воссоединяющееся чрез разъединение единство и есть то, что мы называем личностью, "я", и бытие чего определимо как **жизнь-чрез-смерть**. Ибо в так называемом настоящем раскрывает себя само "я". "Настоящее" не отделимо от предшествующего ему прошлого и последующего за ним будущего. Оно то сужается, то, захватывая их, расширяется, сливается с ними. Теоретически устанавливаемый, но практически неустановимый миг перехода между ними следует рассматривать как такое же настоящее, следовало бы – как то же самое настоящее, но этому мешает наше несовершенство, споспешествуемое взаимозаменяемостью **понятий** "я" и "настоящее". Как бы то ни было, личность предстает нам находящейся во всем своем времени и во всем своем пространстве, или – их в себе содержащею, всевременною и всепространственною, ни в коем случае не сверхпространственною и -временною, т.е. неподвижною. Это находит подтверждение в непререкаемо удостоверенных фактах предвидения вполне конкретного будущего (иногда – отметим для дальнейшего – на несколько сот лет вперед). Объяснять такие факты наличием в нашем сознании точных копий будущего, или "астральных клише", – значит безответственно фантазировать и отвергать единственно пока что удовлетворительную интуитивистическую теорию знания, т.е. верить, что объективная действительность есть недоступная нам и, может быть, даже не существующая "вещь в себе". Конечно, и воспоминаемое нами **прошлое** не копии или образы его, а само оно и само переживающее его наше "я". По существу своему воспоминание для господствующего мировоззрения не менее чудесно, чем предвидение будущего. Мы только так привыкли жить в прошлом и прошлым и столь утилитаристичны, что не вдумываемся в его природу, довольствуясь поверхностными, но практически достаточными

гипотезами (см. *Bergson, Heidegger*). У некоторых людей, с особенною силой у М.Пруста, воспоминаемое прошлое достигает такой необычайной яркости, что вспоминающий на миг впадает в сомнение – что же из двух подлинная действительность, "на-стоящее": окружающее его или воспоминаемое, воскрешаемое им. Правда, подобным образом воскресают, как правило, лишь фрагменты, отдельные эпизоды прошлого. Но "неудачно умиравшие" (*le moi des mourants*) рассказывают, что в момент наступавшей уже смерти пред ними с необыкновенной яркостью, актуальностью и конкретною полнотою и с непредставимой скоростью (в течение нескольких секунд) проносилась вся их жизнь. Такая быстрота восприятия всего процесса или упорядоченного множества, только обычно (впрочем, ср. Моцарта) без конкретизации моментов, приводящая в конце концов к общему понятию, известна музыканту, *uno ictu temporis* "творяющему" или воспроизводящему всю симфонию, и привыкшему готовиться к экзаменам, который своеобразным усилием, "скачком" мысли, опять-таки ничего не конкретизуя, "закрепляет" в сознании все "пройденное" и убеждается, что **все** помнит.

Итак, наше "я" – временствующее-пространствующее всеединство своих моментов, что можно выразить следующим образом:

$$\mathcal{E} = a; \mathcal{E} = b; \mathcal{E} = c; \ldots \mathcal{E} = m; \mathcal{E} = a + b + c + \ldots + m;$$

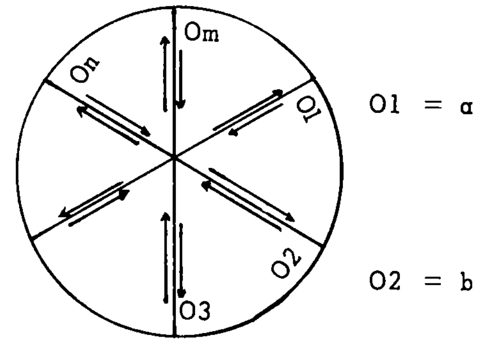
$$\text{но}: a \neq b; b \neq c; \ldots n \neq m.$$

"Я" – всякий свой момент, любое сочетание своих моментов, все они вместе, и обратно; но всякий момент не есть любой другой момент. Часть в "я" равна целому, но не тождественна ни одной из других частей.

Это определение противоречиво, так как стабилизует "я", опространствливая "я" и отвлекая его пространственность от не разлучимой с ним временности. Определение наше выражает только целость, только "сразу" временного движения, в котором "я" последовательно становится-погибает-воскресает в качестве всякого своего момента, причем последовательность – не что иное, как переход самого "я" от бытия одним своим моментом в бытие другим.

Можно пояснить структуру и движение "я" нижеследующею схемою. На ней точка O (как точка, не существующая сама по себе) символизует наше "я" вне его качествований, т.е. также не существующее (субстанция без акциденций). "Я"-точка актуально существует как свои моменты-точки, составляющие периферию

изображенного круга (O_1, O_2, O_3,... O_n, O_m), которая вращается по указанному стрелками направлению. Во все эти моменты-точки **сразу** иррадиирует "я"-центр, но так, что каждая точка периферии становится последующею по порядку не непосредственно, а чрез возвращение в "я"-центр.



(Так представлял себе индивидуации **всеединого** Ума Плотин, и так должны мыслить мы, объясняя иначе непонятную причинную связь.) Единством точек-моментов в "я"-центре объясняется и воспоминание, и предвидение. Очевидно, что нет ни первого, ни последнего момента и что ряд их (окружность) сразу конечен (без чего не было бы их взаиморазличия) и бесконечен (безграничен). Плоское позитивистическое мировоззрение приучило нас представлять себе движение "я" совершающимся по окружности бесконечного радиуса, т.е. по прямой линии (AB), и привело к противоречиям и необъяснимости таких фактов, как причинная связь, предвидение будущего, воспоминание прошлого и мн. др.

Индивидуальное (строго говоря – стремящееся стать индивидуальным, но вполне цели своей не достигающее) "я" актуализует и, следовательно, выражает в себе структуру высшего "я", индивидуацией, "моментом" которого является. (Высшая личность, высшее "я" – всеединство иерархически подчиненных своему высшему и, за исключением я-мира, соподчиненных "я", но в дальнейшем для простоты мы с полным, обоснованным как раз структурою всеединого "я", правом говорим, имея в виду личность человечества и мира.) Будучи моментом высшего "я", индивидуальное в целости или всеединстве своем также живет-чрез-смерть (что осуществляет-

ся в жизни-смерти его моментов), возникает-погибает-воскресает, как в нем самом любой его момент. Следовательно, индивидуальное "я" всеедино (всепространственно и -временно) и всеединством (всепространственностью и -временностью) мира. Его жизнь-чрез-смерть не кратковременнее, чем жизнь-чрез-смерть мира. Но мир, а вернее Человек, Индивидуациями которого являются человечество и мир, живет умирающим ради него Богом и умирает ради воскресения Бога, потому что обожается.

Человек-мир двуедин с Богом, становится Им, как Бог им становится, и вместе с тем от Бога отличен. Без двуединства Человека с Богом, без Богочеловечества не может быть не только **достоверного** самопознания, видом которого является знание, но и самопознания (и знания) вообще. Что же иное, если не абсолютное, может быть основанием абсолютной истины и самого сомнения в ней? В ком, как не в Боге, найду опору (ὑπόστασις, ипостась – личность!), когда **всего** себя, и себя самопознающего (!) делаю уже не живым, по крайней мере – полумертвым объектом своего познания? И как могу познавать, определять человека (себя!), не возвышаясь над ним и не противопоставляя его (себя!) иному, Богу? Можно, правда, сослаться на данное выше определение личности как воссоединяющего себя чрез саморазъединение единства. Но это значит признать себя совершеннейшим, Божественным бытием, самим Богом (не: человеком и **чрез** смерть Богом), чему противоречит наш опыт: сознание нами своего несовершенства и противопоставленности Богу. Если же Человек двуедин с Богом, то и жизнь его вечна, как жизнь-чрез-смерть второй Ипостаси.

Познание нами своей индивидуальной личности и раскрывающихся в ней нам высших весьма **несовершенно** (не завершено, не полно), т.к. несовершенны они сами. Всевременность моего "я" актуальна, да и то в малой степени, как мое точно не определимое, но быстро исчезающее в прошлом настоящее. Предвидение будущего развито настолько слабо, что среди малосведущих людей встречают доверие попытки ученых невежд его отрицать. И познаем мы только фрагменты будущего; так же фрагментарно и воспоминаемое нами прошлое. Когда мы "вспоминаем", воскрешаем умершее, исчезнувшее свое настоящее (себя-настоящего) или прошлое, оно вновь

становится настоящим (как становится им и предвидимое нами будущее), оживает. Сливаясь с настоящим в качестве нашего "я", оно становится и иным, преображается.

Однако в нем остается нечто, не поддающееся изменению, неустранимое и непреодолимое, неподвижное, как мертвое тело, нечто уже неживое. Это нечто и есть прошлое как прошлое, не обладающее полнотою даже возможных для меня жизни и свободы. Мое прошлое (как и узреваемое мною мое будущее) не я, а моя тень, не я, а он, несмотря на свою теневидность, стесняющий, давящий меня как внешняя необходимость, как не повинующееся мне мое тело. Словом, если оно и умерло, то не совсем.

Мое несовершенство не только неполнота моей жизни, а и неполнота моей смерти, не дающая мне возможности вполне жить, дурная бесконечность умирания. В глубине же этой дурной бесконечности я сознаю свое воплощающееся ею **вольное нехотение** (недостаточное хотение) совсем умереть, которое делает невозможным и невероятным (отсюда неискоренимая вера в воздаяние за гробом), чтобы смерть нашего тела была концом нашего существования. Более того, свое нехотение совсем умереть я сознаю как свою **вину**, но перед кем? Перед самим же собой совершенным (по христианскому учению, судия человеков не Бог, а Богочеловек).

Но я-совершенный для себя-несовершенного могу быть и буду, но на самом деле, онтически "ранее", первее себя-несовершенного. Как нельзя мыслить небытия без бытия, недостатка без достатка, так и несовершенства без совершенства. Что отрицает "не" моего несовершенства? Что остается в моем несовершенстве, если нет моего совершенства? И остаюсь ли тогда я сам? Ведь совершенство и несовершенство не что-то само по себе, а я-совершенный и я-несовершенный. Казалось бы, можно предположить, что я сознаю общее **понятие** своего несовершенства, познавая отдельные факты относительного своего совершенствования (без которого нельзя представить и нет целеустремленной по существу жизни человека). Но само понятие совершенствования невозможно без понятия совершенства, как и понятие относительного без понятия абсолютного (иначе относительное никак и ни с чем не соотносится). И мыслю я понятие как раз абсолютного, полного, а не относительного своего совершен-

ства (хотя часто и ошибаюсь, воображая его чем-то исключающим относительное и неизменным). Откуда тогда берется понятие **абсолютного** совершенства? Творение из ничего (хотя бы творение понятия, которое ведь тоже как-то существует)...

Человеку творить несвойственно иначе как в смысле сопричастия Божьему творчеству. Правда, люди верили и верят еще в бытие таких существ, как кентавры, гарпии, сирены, египетские или индийские боги, бесы, как говорят – в продукты своего воображения. Но **воображение** – интуитивистическая гносеология обязывает – не иное что, как вид познания, часто, может быть чаще, чем восприятие (вспомним "ассоциирующую массу" *sit venia verba*) и воспоминание, ошибающегося, но все же усматривающего истину. Образ кентавра обладает чертами общего понятия, но родственнее конкретному символу обходящихся без аристотелевой логики народов (напр. древних китайцев), только он не реален, а мифичен (в Платоновом понимании мифа; ср. соображения **Шеллинга**). С помощью "кентавра" мы познаем действительность так же, как с помощью какого-нибудь Гамлета. Мы познаем в образе кентавра свою звериность, необузданность, хотя и инстинктивную мудрость (Хирон!), родственность человека с животным, превращение их друг в друга (все становится всем), органичность всякого существа (именно органичности нет в "головных" образах И.Босха). Все это несомненно существует и невыразимым образом едино. Невыразимость же мы приблизительно, "ошибочно" и выражаем тем, что верим в существование несуществующего.

Как бы то ни было, мы не упустили основной нити своего рассуждения: совершенство наше существует не только в мысли, а в действительности, хотя иногда мы и сомневаемся в этом. Оно существует уже потому, что мы постигаем его как абсолютное (несмотря на запугивания переусердствовавших теологов). Ведь абсолютность – свойство Божества, и, таким образом, вступает в силу основное доказательство (усмотрение) бытия Божия – онтологический аргумент св. Ансельма.

Итак, мое всеединое "я" так же есть, как есть Божественное "Я", Ипостась Логоса. Мое "я" есть, несмотря на то, что оно не было и не будет по отношению к др. моментам индивидуируемого им высшего всеединого, несмотря на то, что само это высшее "Я" (Человек-мир) не было и не будет в своем двуединстве с Логосом, в

Богочеловечестве. Мое индивидуальное "я", как и высшее "я", есть, несмотря на то, что они и несовершенны, т.е. не в состоянии ни вполне умереть, ни, следовательно, вполне жить: непреодолимое наше несовершенство, оставаясь дурною математическою бесконечностью, и преодолевается, ибо мое "я" есть чрез свое небытие, живет, как сам Логос, чрез смерть и в Божественной смерти искупает свою вину.

II

Саморазъединение "я" есть уже и его **пространственность**, скажем – пространственность первого порядка, или первичная, познаваемее всего она, само собой разумеется, в акте самопознания. Совершенное "я", познавая себя, пространствует не только в смысле полного (до смерти!) саморазъединения на субъект и объект познания и дальнейшего, полного же (до смерти) саморазъединения, становящегося объектом субъекта (не говоря уже о том, что его знание не отвлеченно, а – сама его жизнедеятельность или живая вера). Оно пространствует в том смысле, что вполне воссоединяет свое множество и себя-объект с собою-субъектом, временностью осуществляя свою всепространственность и раскрывая вторую как "сразу" – временность или всевременность.

В несовершенном "я" пространственность и временность (ошибочно противопоставляемые им себе как пространство и время) приобретают характер непреодолимости, ибо "я" не разъединяется до конца, не умирает, а потому разъединенности своей преодолеть не может.

Несовершенное "я" пространственно (и временно) в смысле недостаточности и односторонности ("разъединяющей силы") – необдуманно объективируемой – (и потому) необъяснимо данной пространственности и временности, что особенно явно, когда (они) толкуемы как только "транцендентальные формы созерцания". И, стремясь все же преодолеть пространство и время, "я" мечтает об исчезновении их вообще, т.е. не о многоединстве своем, а об отвлеченном единстве, в котором и его самого, "я", быть не может. Таким путем возникает чудовищная фантасма идеалистически извращенного мира:

"Смерть и время царят на земле.
Ты владыками их не зови.
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце Любви".

Хороша, нечего сказать, **неподвижная** Любовь! А что без времени и не попавшего, очевидно, из-за технических трудностей в стих пространства и смерти остается одна мгла, так это верно.

Мы наблюдаем первичную свою пространственность во взаимном противопоставлении моментов своего "я", в убегании, удалении (и умирании) его самого, как только мы делаем его объектом нашего познания. Моменты моего "я", прообраз состоящего из монад и атомов мира, удалены друг от друга, но не от самого "я", которое при малейшей попытке его познать тотчас же оказывается одним из них.

Однако среди моментов моего "я" есть более чуждые, "данные" ему, которые, без сомнения будучи и им, индивидуальным "я", вместе с тем выходят за его пределы, являются транссубъективным, трансиндивидуальным бытием, вторично пространственным. Так, мысля мысль другого индивида, я воспринимаю ее и как его мысль, а в ней его, отличного от меня индивидуума, именно воспринимаю, непосредственно ощущаю, не умозаключаю, не вывожу его существования и ее принадлежности ему из себя и своих мыслей. Но и многие появляющиеся в моем сознании, а потому несомненно и мои мысли, стремления, чувства имеют тот же характер данности, который выводит меня за границы индивидуального "я" и заставляет предполагать существование иного переживающего их субъекта (я даже смутно его ощущаю). Убедительнее всего это в случаях испытываемого мыслителями, художниками, поэтами озарения и религиозных откровений. Но с данностями мы соприкасаемся и в логическом мышлении.

Следует говорить о "логическом пространстве", т.е. логически пространствующем "я", которое определяет и распределяет содержимые в себе понятия, и не случайно родственно выросшей на почве разъединяющегося мира математике. Предмет математики и логики – разъединенное бытие. И, подобно тому, как нам представляется эмпирически до конца не преодолимою несовершенная, не восполняющая единством всей своей разъединенности пространственность мира, непреодолимою кажется и лишенная равного своей разъединенности единения пространственность логическая. Даже растворяющая границы понятий диалектика бессильна достичь единства, в котором сохранялась бы логика: большинство философов, выдвигая сферу совпадения противоречий, считают ее "сверхлогическою",

”сверх”- и даже иррациональною, во всяком случае пространственности-временности в них не предполагают. Так возникает владевшая и **Гегелем** тенденция спиритуализировать совершенство, мыслить его как чисто духовное, не временное и не пространственное неподвижное бытие.

Но пространственность проникает в него вместе с данностями-идеями, а за нею и временность-движение.

Еще очевиднее пространственная взаиморазъединенность переходящих в телесность, объемность моментов ”я” в его эмоциях. Совершенно без основания принято считать словосочетания ”большое горе”, ”тяжелая тоска”, ”гнетущая грусть” и т.п. метафорами. Если даже и так, то метафора предполагает нечто общее, и это общее, например ”большое”, ”тяжелое” в эмоции, и в материальном теле не может быть только словом, *nomen, flatus oris*; эмоции мои связаны с моим телом. Тоска тяжела в нем и по отношению к нему, романтическая любовь локализуется главным образом в сердечной области. Но мы не воспринимаем своего тела вне взаимоотношений его с другими телами, т.е. без восприятия их нами.

Таким образом, содержанием нашего сознания, нашего ”я”, оказывается наше тело и внешний мир.

Разумеется, я-индивидуум не отожествляю себя с внешним миром. Он транссубъективен и существует, можно сказать, независимо от меня-индивидуума. Но он и одно со мною, актуализующимся во мне-индивидууме и в нем, и познание его мною есть самопознание высшего моего ”Я”. Противопоставляя себя-индивидуума внешнему миру, я не противопоставляю себя своему телу как какую-то бестелесную душу. Если же делаю это, то ошибочно, потому что без достаточного основания переношу на него свойственную внешнему миру транссубъективность, и потому, что оно и внешний мир являются одним биологическим-материальным процессом, ”срастворены”. Противопоставлять свое тело своему ”я” так же неправильно, как противопоставлять своему ”я” его, ”я”, момент или совокупность моментов.

Нет ни одного момента моего ”я”, в котором бы при внимательном анализе не обнаруживалось сознание моим ”я” своей телесности. Только мы занимаемся таким самоанализом очень редко. Познавая что-либо, мы просто не обращаем внимания на себя как на

субъект познания, познавая себя – довольствуемся познанием объективируемых нами отдельных моментов или констатированием того, что есть субъект познания, "я". Это "я" по закоренелой и укорененной в особенностях акта самопознания-саморазъединения привычке мы представляем себе в виде бескачественного субъекта. Мы не замечаем, что "я", и актуализуясь в данном своем моменте, по существу – всеединство своих моментов, которые как бы до неразличимости в нем сжаты и все-таки рвутся себя обнаружить, а когда мы всматриваемся в "я"-субъекта – и обнаруживают.

Гипотетическую бескачественную (по крайней мере, долженствующую быть таковой) душу противоречиво отожествляют с многообразно качествующим сознанием. Но понятие сознания вовсе не однозначно. Под сознанием прежде всего разумеется индивидуальное сознающее себя бытие, индивидуальное самосознание, индивидуальное конкретное "я". С другой стороны, содержанием сознания является все, что "я" познает, и что в значительной мере выходит за границы индивидуального "я": ему транссубъективно. В любом таком факте или акте моего сознания (но не моего индивидуального самосознания) нечто объективно сущее "скрещивается" с моим "я" так, что они оба обладают общим содержанием как два его субъекта, если (это) нечто сущее сознательно, или, в противном случае, как его субъект и субстрат.

В субъекте (в "я") или в субъектах это общее содержание сливается с его или их индивидуальным сознанием. Но описанное нами "скрещивание" двух субъектов или субъекта с субстратом – не объяснение, а лишь видимость факта. Объяснить его можно, только восходя от своего "я" к высшей личности, которая индивидуализуется – актуализуется в двух "я" или в "я" и, менее совершенно, в несознательной вещи, так что моменты высшей личности по отношению друг к другу действительно оказываются **Лейбницовыми** монадами без окон и дверей. Достигаемое индивидуальным "я" в высшем двуединство с объектом его познания и является основанием экзистенциального суждения об объекте, раскрывая индивидуальное познание как самопознание высшего.

"Я" не отличает своего тела от своего "я", которое и есть сознающее себя тело. Но мое тело срастворено с транссубъективным про-

странственно-материальным бытием, так что нет ни малейшей частицы моего тела, которая не была бы и объективным бытием. Как в своем самосознании я усматриваю индивидуирующееся им высшее самосознание, так в своем теле – индивидуирующуюся им пространственность – телесность этого высшего самосознания, высшей личности. Ведь и высшая личность, скажем, народ, тоже телесна. Только тело ее не что иное, как чрез смерть становящееся единством множество (всех) актуализующих ее тел, скажем, тел всех умерших, существующих и еще не рожденных представителей данного народа (но нет телесного индивида без его постоянного взаимообщения с окружающею его природою). Так могла возникнуть мнимая и потому неразрешимая проблема взаимоотношения души с телом. И показательно, что она обостряется, когда индивидуум, замыкаясь в себе, утрачивает чувство живого общения с другими людьми и реальность конкретного их многоединства-общества, которое воображается им как простая сумма индивидов. Проблема обостряется, когда человек уже не чувствует жизни всей природы, не исключая и бессознательных стихий, и в этой жизни – своей жизни.

Не свое "я", не душу свою мы отличаем от своего тела, но в каждом моменте своего духовно-телесного существа, сталкиваясь с другими существами и вещами, не умеем отличить своего тела от их тела. Я плохо разбираюсь в своей (нашей) телесности-вещности, хотя – и это вполне естественно – несравнимо лучше, чем в "создаваемой" мною, отвлекаемой от нее и потому – противопоставляемой ей сфере своей (нашей) духовности (душевности), где иные существа, вещи и личности, в них (и во мне) индивидуирующиеся, становятся подобными моему отвлеченному "я" пустыми "субстанциальными деятелями". Преодолевая "немощь абстрагирования", не трудно понять, что если мы познаем предмет, а не его копию или образ, то стоящие предо мною в комнате вещи, видимый мною чрез окно далекий лес, плывущее по небу солнце, воображаемая мною наша Галактика, как и отделяющее от них мое тело пространство, существуют сами по себе (чего в противоречии со своим же опытом не хотят признать всякого вида кантианцы), но суть и мое "я" (в чем они правы и чего не видят лишь слепые и ослепленные). **Телесность** нашего "я" по существу своему не иное что, как его определенность-распределенность, в несовершенстве его не завершенная и не преодоленная его единством. Она – его пространственность, в

несовершенстве не восполнившая своей разъединяющей силы силою воссоединения, или "преимущественная разъятость".

Первичную пространственность индивидуального "я" мы наблюдаем в противостоянии ему индивидуирующихся в нем высших личностей (иначе как чрез посредство других их индивидуаций); моменты высших личностей в моем сознании (которое мое, потому что я – и они) отличаются от моих своею данностью. В эмоциях эта данность по связи их чрез мое тело с другими телами приобретает ясно выраженный пространственный характер. Наконец, пространственность-телесность моего "я" достигает доступного несовершенному бытию предела в предельной для нас актуализации-индивидуализации высшей всеединой личности: в "я" как духовно-телесном существе, взаимодействующем с ему подобными существами и с иными, не достигшими его относительного совершенства индивидуациями высшей личности – с лишенными индивидуального самосознания существами и с вещами. Открытый новою физикой микрокосмос частью, кажется, подтверждает изложенные соображения о временности, пространственности и телесности-вещности, частью же позволяет еще более углубиться в их природу. Но для такого углубления необходимо в одном лице сочетание философа со стоящим на высоте современной науки физиком и математиком.

Объяснение органической телесности человека и его взаимодействия с миром животным принципиальных трудностей не представляет. И не потому, чтобы убедительным было выведение человеческого самосознания из животного сознания, человека из обезьяны, т.е. в конце концов из ничего; но потому, что человек и есть через Богоприятие преодолевающее себя в самосознании животное. И как человеческое находится в животном, так животное в вещном. Но с первого взгляда кажется загадочным взаимодействие вещного бытия с животным и человеческим, так как нет основания допускать в самом веществе сознание, инстинкты и т.п. Ныне мы удовлетворяемся допущением, что мы воздействуем на неодушевленные предметы, они же вполне пассивны, и стремимся свести их реакции на наше воздействие к законам природы или случаю, хотя ни те, ни другой не играют здесь большей роли, чем во взаимо(отношении)действии людей. Для дикаря и первобытного человека материальные предметы или вещи одушевлены и обладают инициативой или, по крайней мере, являются орудиями не только

людей, а и невидимых существ. Несмотря на увлекательные усилия (романтиков) и талант романтиков, мы подавляем в себе сочувствие миросозерцанию дикаря и пренебрежительно отвергаем его объяснения.

Разумеется, в самом материальном предмете нет индивидуального сознания, ”воли”, ”души”, как не может быть и бестелесных духов (мы правы). Но в предмете несовершенно актуализуется-индивидуализуется высшая личность, которая совершеннее актуализует себя в животном и еще совершеннее – в человеке (в своих действиях, координированных с изменениями предмета, не так уж неправы дикари и романтики). Следует ли отсюда, что материальный предмет – потенция живого существа, как животное – потенция существа, себя сознающего и познающего? Правда, в отдельных случаях превращение неорганического тела в органическое кажется возможным (ср. взаимопереход кристалла и вируса). Однако наблюдается это именно в отдельных и редких случаях. К тому же наблюдения указывают на переход в органическое тело вещества **уже организованного**, являющегося частицею, которая слагается с другими подобными частицами не в органическое тело, а в сумму, в неопределенную массу.

Как раз характер неорганической и неорганизованной, неопределенной, хотя и делимой на подобные части массы вместе с пассивностью отличает то, что мы называем веществом или часто – двусмысленным термином ”материя”. Предмет материален, веществен – **поскольку** он обладает свойствами неопределенной ”массивности” и пассивности, а **не** – поскольку систематизирован, оформлен человеком или природою. Так возрождается формулированное греческой философией определение материи. Попытка подменить его отожествлением материальности с объективностью (независимым от познающего субъекта существованием) философски беспомощна и двусмысленна. ”Идеалисты” признают объективность ”идей”, а материя-объективность неизбежно превращается в ”материальную материальность” (ср. предполагаемую платонизмом материю Умного мира). В чем же смысл пассивности и неопределенности предмета? Как будто становится живым существом организованный материальный предмет, организованная материальная отдельность.

Организованность же есть такая система частей предмета, что все

части его составляют одно целое, хотя часть целому в предмете и не равна (в отличие от всеединства). Потенция равенства части целому обнаруживается в низших организмах (ср. опыты Дриша*) в размножении почкованием, в развитии организма из клетки. Организованность, или системность, предмета есть его единство, распределенность и, следовательно, определенность, т.е. однозначное по существу отношение к другим предметам и потому взаимоотношение их самих, индивидуаций высшей личности, людей и животных через наименее совершенную ее индивидуацию. Но ведь возможно и непосредственное (т.е. только чрез посредство высшей личности) взаимоотношение индивидуаций, и это и есть материя в собственном смысле слова (*materia prima*).

В своем материальном бытии индивидуация высшего "я" "сталкивается" (притягивая-отталкивая, стремясь к единству-обособляясь) с зачаточными его индивидуациями, а чрез них и в них с менее (животное) или более (человек) развитыми и "непосредственно" со вторыми и третьими. Но такое "непосредственное" взаимоотношение не доводит до единства для всякого несовершенного "я" (для животного-потенциального и человечески-актуального), иные такие же "я" остаются только иными, и мир — непреодолимым множеством, неполным: "я" не видит в предмете и малой доли кишащих потенциальных и зачаточных "я". Недаром греческая философия видела в материи начало множества и зла (зло — недостаток добра).

В совершенстве, в "Умном мире" не может быть "неуясненной неясности" (каковая предстоит нам во всяком материальном бытии), не пронизанной светом тьмы, не ставшим космосом хаоса. Нет в совершенстве безумной Тиамат и хранящего "таблицы судеб" ее исчадия Кингу, нет "Безграничного времени" иранцев и орфиков, Ангро-Майнью и Шивы. Но в совершенстве есть "умная материя" как множество всеединства, как усовершенное несовершенство, как побежденный ад. Не в совершенном, а в несовершенном мире материя частично является иллюзией — поскольку в материальности предмета мы воспринимаем не только взаимоотношение свое со

---

* Дриш, Ганс. 1867-1941. Изучение регенерации асцидий. Регенерация, формообразование, развитие обусловлены жизненной силой — энтелехией, которая есть "фактор формирования целого".

множеством других существ, а и бытие раздельно не познаваемых нами, познаваемых же только "стяженно", "сжато", только в неопределенном их единстве индивидуаций высшей личности (кристаллов, вирусов, микробов и всяких не замечаемых нами тварей). Мы привыкли не обращать должного внимания на непрестанное изменение своего тела и со стороны его содержания, и со стороны его формы. Мы не задумываемся, как одно и то же тело и в пеленках ворочается, и под стол пешком ходит, и взрослый человек, и старец; одно и то же тело, т.е. одно и то же телесное "я", всевременное и -пространственное, наше тело – весь биологически-физиологический **процесс** его развития, во всевременности нашей существующий и сразу.

Но и все познаваемое (т.е. воспоминаемое и воображаемое) нами телесное и материальное бытие наличествует в нас, является нашим сознанием, нашим "я". Следовательно, наше "я" телесно не только как выделяемый нами под именем органического нашего тела из телесно-материальности мира процесс биологически-органического нашего самораскрытия, а телесно оно и самою телесностью-материальностью мира.

Наше органическое тело (процесс) лишь момент, лишь один из "узлов", одно из "сгущений" мирового телесно-материального процесса, который может быть назван телом мирового "я".

Наше органическое тело – пространственно-временной момент мирового тела, в каковом моменте из него и по отношению к нему я делаю (несовершенный несовершенно) собою весь телесно-духовный мир. Все частицы, составляющие мое тело, были и будут частицами других биологических и физических тел, с которыми мое находится в отношении беспрестанного обмена. Признавая конечность мира (что при отрицании пустого пространства необходимо), мы должны допустить и то, что в течение достаточно долгого времени все становится всем. Однако понятие продолжительности тут не совсем уместно, потому что все становится всем в совершенстве, которое всевременно, а не только-эмпирическом несовершенном бытии. Только с малою частью мира и в малой степени взаимодействует несовершенный человек. Он становится миром и делает мир собою преимущественно в познании. Но познание человеком мира

никогда эмпирически не превращается в самопознание, а как самопознание высшей личности не делается вполне конкретным. Конкретно-индивидуальное познание не может поэтому достичь полной несомненности и, что то же самое, вполне преодолеть разъединенность познающего с познаваемым, т.е. с транссубъективым бытием. С разъединенностью субъекта и объекта познания связана и отвлеченность нашего познания. Познание – лишь одно качествование "я", отвлекаемое им от других качествований, от его жизнедеятельности, что также выражается в сомнительности познания. К тому же и познание наше несовершенно, неполно. Мы познаем весь мир как нечто неразличимое, неопределенное, его не дифференцируя, "стяженно". Различенно и более или менее конкретно познаваема нами только малая часть мира. Однако у нас есть, правда смутная, интуиция своего совершенства (идеи райского бытия, царства небесного, ангельского мира), то, что является подлинным основанием учений о прирожденных идеях и трансцендентальном *a priori*: мы видим совершенное бытие "яко зерцалом в гадании", потому лишь и познавая, что мы и мир несовершенны. И, таким образом, несовершенное наше познание становится познанием о совершенстве.

III

Я познаю весь мир – весь мир становится мною: не бестелесным моим духом, как склонны думать считающие наше сознание совершенным и отвергшие полноту конкретного ежемгновенно обновляющегося бытия, но моею духовно-телесною личностью.

Мир становится ею, поскольку она становится миром (ибо погибание онтически первее становления, а становление личности иным есть ее погибание). Таким образом, раскрывается глубокий смысл круговорота вещества. Безграничный мир сосредотачивается в моем "я" (конечно, и во всех других "я"), чтобы чрез саморазъединение-воссоединение, чрез смерть-воскресение познать себя и себя преодолеть, или из спонтанного стать свободным. И потому, что я (как и все другие "я") отдаю себя миру (чрез самоотдачу другим "я"), мир во мне, из меня и в качестве меня воскресает как определяющее, познающее и свободное всеединое "я". Это всеединое "я" телесно и конкретно, ибо существует именно как единство ("сразу") динамического множества личностей, которые становятся друг другом, жертвенностью своей смерти друг друга воскрешая. Отвлеченно от своих индивидуаций духовно-всеединое "Я" просто не существует, и всякое духовно-телесное "я", его индивидуируя, есть само оно: часть равна целому.

И смерть всякого индивидуального "я" есть смерть самого всеединого "я" только ради своей жертвенной смертью творящего и усовершающего его Бога Сына. В Боге познание человека, утрачивая свою отвлеченность, становится его жизнедеятельностью и, отожествляя его с познаваемым, делает его вместе с познаваемым истинно свободным причастником Божьего творческого акта.

Мы "представляем себе", познаем то, что было нашим телом, и то, чем оно будет, хотя в несовершенстве нашем и не вполне. Воображением своим познаем (а воображение – вид познания) мы путь частиц нашего тела до того, как они стали им, и после того, как они стали им, и после того, как они быть им перестают. Пускай в этих случаях познание наше приблизительно, символично. Смутно (впрочем, не хуже, чем место электрона в микрофизике) познаваемые нами бывшие и будущие частицы нашего тела – факты нашего

сознания и, стало быть, само духовно-телесное наше "я". Ясно, с ужасом и омерзением мы представляем себе судьбу нашего тела по смерти: его тление, зловоние и проч. И надо полагать, что по смерти – не может же несовершенное существо совершенно умереть – смутное представление превратится в реальность адских мук. Это не значит, что существует самосознание отдельно от головного мозга и эмпирического нашего тела вообще. Но эмпирическое тело, самосознание которого еще не сделало собою наибольшей части своего (обычно называемого "без-", "под-" или сверхсознательным) сознания, но только всегда во всех своих моментах есть чрез смерть. Оно чрез смерть вместе со своим самосознанием и усовершается. О том же усовершении (большем, но еще не обязательно полном) нашего "я" свидетельствуют случаи предвидения будущего, превосходящего, иногда на 200-300 лет, жизнь ясновидца. Вероподобно, что индивидуальное "я" видит отдаленное будущее опосредственно: чрез свое отожествление с другими такими же "я" в высшей личности, чем можно объяснить и довольно распространенную иллюзию (индивидуальное "я" не совместимо со множественностью его тел) "переселения" душ. Однако по существу дело от этого не меняется. В совершенстве всякое "я" должно быть индивидуальным аспектом всего мира, т.е. и всех других "я". Равна ли иначе часть целому в совершенстве?

Итак, не отвлеченное "я", не бесплотная душа, но конкретная духовно-телесная личность, в которой ошибочно противопоставлять тело душе или духу, вечно живет чрез смерть, как равная всеединой в своей временности-пространственности личности мира-человека, живет потому, что приемлет в себя умирающего ради нее Бога, и умирает чрез жизнь, чтобы Он воскрес как единый вечный Бог.

IV

Двуединство личности человека, т.е. конкретно личности всякого человека, с Божьей Ипостасью Логоса, или Богочеловечество, усматривается в некоторых почти догматически высказанных выше положениях.

Погибание онтически предшествует возникновению. В несовершенстве погибание, смерть представляется неодолимою необходимостью. Но совершенный человек свободен: "имеет власть отдать жизнь свою и власть имеет опять принять ее". В совершенстве погибание, смерть есть **вольная** самоотдача, само(по)жертвование. Первенство погибания приводит к парадоксальному выводу, что гибнет, умирает, жертвует собой то, чего еще нет. Но достигаемое чрез вольную жертвенную смерть существование не иное что, как причастие Божьей Жизни-чрез-Смерть и сама она. Бог же (Логос) умирает, жертвует Собой для того, чтобы жило и было Им из ничего вызываемое Им "я". И "я" не может приять Бога, если не приемлет жертвенной Его смерти, если само не жертвует себя Богу (разумеется, конкретно – т.е. чрез самопожертвование другим "я"). Самоотдача Богу является условием жизни в Нем (вне Его не может быть никакой жизни), жизни-чрез-смерть. Однако жизнь-чрез-смерть никоим образом не означает, что цель (все равно – осознанная или неосознанная) самоотдачи в **самоутверждении**. Тогда бы жертва Богу была не жертвою, а только средством, либо бессмысленным, либо отрицающим свободу самоутверждения. В конце концов, тогда бы следовало говорить не о свободной жизни чрез смерть, а о рабской смерти чрез жизнь, не о возникновении чрез погибание, а о погибании чрез возникновение. Тогда бы правдою была трагическая резиньяция греков: παντὶ γενομένω φθορά. Следствие погибания, свободной смерти, самоотдачи – не самоутверждение, а утверждение человека Богом и Бога приемлющим Его человеком.

Бог творит свободного (раб не может стать Богом) человека, т.е. творит его тогда, когда человек самовозникает, сам хочет отдать себя и отдает Богу. Здесь нет хронологического первенства возникновения или существования пред погибанием, ибо существование,

жизнь человека и есть его самоотдача как причастие Божьей самоотдаче.

Но не переносим ли мы вместо того, чтобы решить проблему, решение ее в Бога, уповая на Его недоступную нам мудрость? Ведь в Божественной Жизни-чрез-Смерть, в Логосе, самоотдача Его Отцу так же первее Его утверждения Отцом (через Духа). Что же отдает Отцу Сын, если до отдачи ничего нет? Как отдает Он Себя, если до самоотдачи нет Его самого? Божья, т.е. абсолютная, самоотдача не была бы собою, если бы зависела от существования, т.е. была относительна. Она сама как таковая и есть свое существование. Она – не Бытие и Небытие, а **Жизнь**, т.е. жизнь-чрез-смерть, ибо иную жизнь даже вообразить невозможно. Иначе: Смерть Логоса есть единый процесс Его полного (до Самоисчерпания) саморазъединения, существующий, и существующий как единый Логос потому, что Он, Логос, воссоединяется, воскресает. Его существование, жизнь – не иное что, как единство или целость Его саморазъединения или смерти, а потому жизнь воскресающая-воскресшая, воскресение. Но Сын самовоскресает чрез Духа, потому что чрез Него, Сына (*per Filium*; не "из Сына": *Filioque*!), Отец изводит из Себя Духа животворящего. Св. Дух так же воскрешает Сына (что не противоречит тому, что Сын свободно Сам воскресает), как Сын "именует", т.е. познает, делает Отцом Отца и определяет, познает исходящего, просиявающего (**не** рождающегося-отделяющегося!) от Отца Духа, как Отец есть самоначальность Сына и Духа сама по себе. Ведь саморазъединение никак не может быть и самовоссоединением, если воссоединение не соравно разъединению, с ним не "сославимо". Таким образом, тайна троичности Божества не только разрешает смутившую нас проблему, но и уясняет ее в тварной личности, в человеческом "я", в котором, вопреки распространенному мнению, существование (утверждение) не предшествует хронологически погибанию, а ему "со-временно", за исключением гипотетически конструируемых нами начала и конца нашей жизни. Эта жизнь – не постепенное умирание "ставшего", но умирание-становление, хронологически достигающее своего апогея где-то между рождением и смертью и лишь в редких случаях совпадающего со второй (ср. понимание Боговочеловечения как апогея истории человечества и мира, чему противостоят "плоские" позитивистические теории регресса и прогресса).

Уясняется также, что утверждение человека Богом (истинная Жизнь-чрез-Смерть) не какая-то его перводанность, не самоутверждение, а его воскрешение Богом и потому свободное **воскресение** человека. "Яко Ты еси воскресение, живот и покой усопшего раба Твоего".* "Усопшего раба" – ибо, **свободно** восхотев умереть и действительно умирая, раб, подчиненный создаваемой его недостаточностью необходимости (закону) несовершенный человек, перестает быть рабом. Он воскресает как Сын Божий, рождается от Бога, истинно единый ("рожденное от Духа – дух есть", дух, т.е. не отвлеченное существо, а совершенный, как совершенен Отец его небесный, единство своего множества), единый в себе и с Богом чрез **Единородного** Сына Его. Ибо в Единородном рождается от Бога и наше тело, т.е. и причастность наша телу Божьему, и наша телесность в смысле тварности нашей. И сочетание в одном человеке тварности с рождаемостью от Бога не противоречиво, возможно, потому, что тварный субстрат Божественного содержания создаваем-возникает из ничего и сам по себе ничто, существуя лишь в меру приятия им Бога.

Конечно, мы различаем рожденных от плоти, от твари, и рожденных от Духа, от Бога. Но различение условно и относительно, хотя их и разделяет обусловленная видением совершенства, "царства небесного" умопремена ("покаяние" – μετάνοια), обличающая грех и превращающая его в желанную кару как сознание своей вины. Нет на земле столь совершенного человека, чтобы тварность его не только была, а и была всецело преображена, чтобы свобода его была и *liberum potestatis*. И нет такого ничтожного существа, которое было бы совсем непричастно Божьей свободе.

Говоря о "рожденных" и "рожденности" от Бога, мы выражаемся с опасной неточностью. Опасною потому, что подменяем единство-целость движения отвлеченным от него покоем и, отожествляя этот мнимый покой с хронологическим моментом процесса, склонны эмпирически недостижимое совершенство считать достигнутым, т.е. абсолютировать относительность. Так возникает лжеучение русских хлыстов и средневековых "братьев свободного духа". Следует говорить не о рожденности от Бога, а о **рождаемости** и о **рождении**. Мы только перестаем быть рабами, только начинаем

---

* Заупокойная служба, иерейский возглас.

освобождаться, только рождаемся, хотя есть среди нас настолько более других совершенные, что именуем их сынами Божьими; хотя при всем рабствовании своем, при всетварности своей сознаем иногда эмпирический образ своего совершенства – начаток своей свободы и своего Богосыновства.

Итак, умирающая (хотя эмпирически и не могущая умереть) жизнь наша есть и наше (эмпирически тоже лишь начальное) воскресение ("если Христос не воскрес, суетна вера наша"), воскресение же наше и рождение от Бога, превозмогающее нашу тварность. Но рождение человека от Бога есть **Его** саморазъединение. Следовательно, рождение Отцом Логоса является и вочеловечением Логоса – вывод, представляющийся нашему уму, быть может, более принудительным, чем идея творения Богом человека (впрочем, творит Бог чрез Логоса, который вочеловечивается!). Вочеловечивающийся Логос, естественно, двуедин с человеком как "новый" или единственно истинный Адам, хотя и тут намечается противопоставление Богочеловека ("нового", небесного Адама, Софии, Христа) человеку, как его телу или тварности (Церкви, Софии, Богоматери, "новой" Еве). Однако всеединый Богочеловек конкретен лишь как всеединство своих индивидуаций; в несовершенстве одна из них, **и только одна,** наиболее относительно совершенна. Воплощаясь во всех, в ней Логос воплощается качественно особым образом – так, что чрез нее воплощается в других, так, что она – начало и конец конкретного всеединства. Этим обоснована абсолютная ценность, Божественность индивидуальности: иначе бы люди были вполне подобными друг другу атомами, вернее же – неразличимой, неопределенной материею. И как раз с индивидуальностью эмпирической личности Богочеловека связано то, что к полной убежденности в единородности ее может привести только опыт общения с нею.

Но воплотившийся единородный Сын Божий есть и относительно совершеннейший, обожившийся и усовершившийся человек.

Догма Церкви определяет Богочеловечество как ипостасное (или личное) единство во Христе двух природ, двух воль, двух душ: Божественной и человечески-тварной, причем эмпирическая индивидуальность Христа утверждена тем, что наряду с предвечным Его рождением только от Бога Отца исповедуется **второе** Его рождение от Св. Духа и Марии. Но, формулируя Богочеловечество отвлеченно и стабилизуя результат (вечного, хотя и завершенного) процесса,

догма его не объясняет. А между тем ипостасное единство Бога с Человеком представляется необходимым логически следствием жертвенной смерти Того и другого. Правда, совершенно вожделея совершенства, Богочеловек эмпирически хотение свое не осуществляет, не преодолевает несовершенства в себе, человечестве и мире, "сдерживает" свое *liberum potestatis*. По Божеству Своему Он не хочет неволить людей и обожать рабов – в "зраке рабьем" так скрывает Свою Божественность, что в ней можно и усумниться; по человечеству Своему приемлет вину (грех) несовершенно хотящих совершенства (т.е. само несовершенное их хотение, саму недостаточность его) как Свое страдание, кару без вины.

Единство Богочеловека совершается-совершено в Его Божественной Ипостаси, или Личности, и есть сама Его ипостась. Человечество обладает в Богочеловеке своей природою, "волей", "душой"... но не личным бытием. Сам по себе человек безличен (и даже – ничто). Появление личного самосознания означает, что человек, превосходя свое ничтожество, свою тварность и всю тварь, соединяется с Богом. Он становится ипостасью Логоса в качестве ее – ее индивидуациею, утвержденною в противостоянии Единородному и другим таким же, как он сам, сынам Божьим. В Единородном человек узревает Божественного Отца и, **чрез посредство** единородного Сына вступая в непосредственное общение с Отцом, из тварного раба становится свободным сыном, братом Единородного, подобною Ему индивидуациею всеединой ипостаси Логоса, "лицетворится". Попытка же человека обожиться не чрез Единородного приводит его к растворению его в нераз**личимости**, в безраз**личности** Божественного единства или к самоутверждению, которое не иное что, как недостаток самоотдачи и неразумие (алогичность), т.е. несовершенство, неполнота.

Опосредствованность нашего Богосыновства Богосыновством индивидуума Христа объясняет, почему самоотдача Богу возможна только чрез самоотдачу ближним и без второй чаще всего оборачивается холодным эгоистическим самоутверждением. (Так же и "прощение" грехов Богом возможно лишь чрез прощение их обиженными нами.)

Итак, рождение человека от Бога осуществляется как его "олицетворение": он обожается в том, что становится второю Ипостасью чрез самоотдачу другим сознательным, хотя бы потенциально

разумным, "логическим" существам и прежде всего – Первородному человеку. Но, лицетворя себя, он тем самым очеловечивает, лицетворит, обожает (т.е. сообожает как причастник Бога) все, что живет, весь мир, – так что мир, преодолевая свою необходимость, свободно сам себя обожает.

Как должны мы себе представлять личное бытие, очеловеченность и обоженность мира и весь путь к этому его совершенству – можно лишь гадать. Станут ли дикие звери и бесчисленные маленькие живые существа подобными нашей, притом совершенной, личностями? Или (что вероподобнее) их вечная мука сознанием того, что они не захотели совершенства, станет интегральным моментом блаженствования их тем, что они все же совершенны в нас, которыми они всецело станут и которые всецело станут ими, сопричаствуя и муке их адской?

Ведь земная наша жизнь совершается в жизни вечной и абсолютно значима. Это не следует забывать, представляя себе наше совершенство. Возможно ли, что не удавшаяся мне на земле любовь будет возмещена новою, "удачною" или что конец книги Иова написан ее автором? Или же я унесу с собою в вечность умноженную, ибо всецело ожившую и осмысленную, муку вольной своей неудачи, но так буду всеми и все мною, что мука моя преумножит наше блаженство?

V

По отношению к себе-несовершенному я-совершенный "был" и "буду". Но относительность – категория, особенность, качествование несовершенства. Она вытекает из того, что я-совершенный не только обожен, но и тварен, т.е. абсолютен только чрез свое отношение к Богу. В себе-самом-совершенном я-совершенный всегда есть чрез "был-буду", чрез свою смерть, и всегда усовершаю-усовершал в себе себя-несовершенного. Я-совершенный так отношусь к себе-несовершенному, что этого отношения и нет, т.е. я и тожественен с собою-несовершенным. Иначе я не могу быть ни абсолютно совершенным, ни несовершенным. Нельзя сказать, что по отношению к себе-совершенному я-несовершенный "был" или "буду".

Совершенное не может даже "частично" не быть. И не может быть совершенного моего "я", в котором отсутствовало бы мое несовершенство. Ведь и относительность или тварность совершенного "я" не что иное, как движение его от ничего до полноты бытия, т.е. его усовершение, и стало быть несовершенство совместимо с его совершенством, потому что вослед Совершеннейшему Творцу оно проходит и обратный путь от полноты до небытия. Не так ли и Бог не абсолютен, если только в качестве Творца противостоит миру? Однако усовершение и, следовательно, несовершенство моего "я" – мой свободный акт, т.е. **ничем** – ни даже Творцом моим – не обусловленное, ничем не мотивированное мое хотение, которое может быть (быть полным) и не быть (быть неполным). И "случилось так", что я хочу своего совершенства чрез вольно-недостаточное хотение его, чрез "не хочу", "не хотя – нѐхотя".

Мое несовершенство само несовершенно. Будучи средством достижения мною моего совершенства (и обожения), мое несовершенство есть и мое самоутверждение, коснение в нем, несовершенстве, для себя самого и в себе непреодолимое. Но так как мое совершенство существует – это несовершенное мое несовершенство в нем не только преодолевается, но и преодолено. В самом себе несовершенное несовершенство может быть только дурною математическою бесконечностью самопреодоления, самоусовершения – умирания;

строго говоря, его не может быть, если совершенство его не "посредствует". Онтически оно – после своего совершенства (а потому – средство его достичь), но – и ранее его, так как и поскольку я-совершенный тварен. Мое совершенство "было", ибо всегда есть чрез свою смерть. Но по тому же основанию и "будет". Это отношение несовершенства к совершенству не временное. Но тварность моего "я" делает его в несовершенстве необратимо, однозначно временным, а само несовершенство несовершенства (его "самодовление") несовершенно временны́м или вре̂менным, т.е. таким, что я в нем не вполне умираю и потому еще менее обладаю полнотою своего же будущего. Несовершенство мое не какое-то раз навсегда данное, определенное внутри моего совершенства состояние, но – мое никогда не достигающее и не могущее достичь (ибо недостаточно хочу) цели самоусовершение.

Обнаруживающая себя в наималейшем акте недостижимость совершенства и есть ограниченность, предел меня-несовершенного, "средостение" между мною-несовершенным и -совершенным, которое существует для первого, во втором же существует для того, чтобы быть преодоленным. Эмпирическим выражением этого предела, или средостения, является смерть индивидуальной личности, в силу ее несовершенства не могущая быть полною (совершенною), что заставляет предполагать несовершенное посмертное существование личности.

Развиваясь спонтанно, скажем – инстинктивно, живое существо действует не по необходимости (инстинкт – оно само), но целесообразно. Оно имеет цель в самом себе: не образ или копию цели, а – всевременно – осуществленность своего действия, хотя этого и не опознает. Так и несовершенный человек в самоусовершении своем некоторым образом, "потенциально" имеет в себе свое совершенство, но познает его неясно, в общих чертах, колеблясь, сомневаясь.

Делающее человека свободным и надприродным его самопознание (воссоединение чрез саморазъединение) является и познанием того, что он-несовершенный – средство своего самоусовершения, а следовательно – познание им своего совершенства, точнее – "несовершенным", только познавательным, притом смутно познавательным причастием своему совершенству.

Средостение, предел – не толстая непроницаемая стена, а подвижная грань несовершенства и совершенства, одинаково являющаяся и тем, и другим (ср. пространственную границу двух сред). Этот вечно преодолеваемый и сливающийся с его совершенством, но никогда вполне не сливший и не преодоленный предел существует во всяком моменте несовершенного бытия. Возможность полного его преодоления дана в смерти и должна быть катастрофою, превращением или обращением, переменою, **светопреставлением**. Яснее всего светопреставление обнаруживает себя в религиозно-этической сфере, ибо "преусовершение" (т.е. запредельное, превозмогающее самое предельность несовершенства его усовершение) является прежде всего умопременою. Таков смысл греческого слова μετάνοια, обычно переводимого как покаяние, раскаяние.

Мое несовершенство – осуществленность недостаточного моего хотения совершенно жить чрез смерть или обожиться. Но мое недостаточное хотение свободно. **Я свободно** не хочу всего своего совершенства, как бы остановясь на своем пути к нему от ничего. И, осуществляя свое хотение, я не совсем умираю-живу, не вполне страдаю-наслаждаюсь. Однако мое совершенство мне предстоит ("Царство Божие приблизилось" и "внутрь нас есть"). Я вижу его и потому в его свете вижу свою недостаточность, как осуществляющееся малое свое хотение. Я страдаю самою своею неполнотою – неполнотою жизни и наслаждения, смерти и страдания, своею преимущественною разъятостью. И я понимаю, наконец, что это такое свободное мое "не хочу". Ведь, созерцая в своем совершенстве свое "хочу" и причаствуя ему, я постигаю свое "не" как свое небытие. Логически кажется невозможным сосуществование в том же самом моем "я" его "хочу" и "не хочу". Но невозможное становится действительным в моей умопремене. Я сознаю свое "не хочу" как основание, существо, "причину" осуществляющей его моей недостаточности, как свою **вину** пред самим собою и, следовательно (ведь я-совершенный един с Богом), пред Богом, как "грех". Тем самым я **отрицаю** мое "не" – и "не хочу" превращается в "хочу". Я уже всецело хочу своего совершенства, и есть я-искони-совершенный. Но я хочу и того, чтобы моя вина была уничтожена ("искуплена") ее осуществленностью, как адекватною ей, вине, карою. Поэтому мое "не хочу", которого, собственно говоря, не могло бы и быть, **есть** как "хочу кары", есть как средство усовершения и преусовер-

шения. Поэтому же несовершенство мое отделено от моего совершенства (но не наоборот!) и несовершенно причаствует совершенству.

Сознание своей вины по существу не что иное, как отрицание-уничтожение недостаточности своего хотения, которая осуществляется реальностью вины – карою. Карает себя человек не во имя отвлеченной справедливости, но чтобы чрез вечную муку неполнотою своей самоотдачи, чрез отрицание своей тварности вполне отдать себя иным существам и чрез эту самоотдачу – Богу.

Все сказанное не устраняет, а только переосмысляет категорию вины-кары – (иначе) обожение человека являлось бы бессознательным спонтанным процессом, т.е. невозможностью. Но человек свободен чрез становление себя необходимостью, а потому, преодолевая свою тварность, истинно обожается. Сделать же себя-спонтанного необходимым и значит самоутвердиться в несовершенстве.

Таким образом, бытие, оставаясь собою и ничего не теряя, **переосмысляется**. И во всем своем несовершенстве человек может достичь самого порога истинного миропонимания, всецелого и всецело действенного лишь чрез смерть. Это новое отношение к миру и себе звучит отголоском "свершилось" в предсмертных словах **Франциска**: "Добро пожаловать, сестра моя, Смерть". Оно намечается в позднеэллинском идеале мудреца и в "теопатическом" состоянии христианских мистиков.

Переосмысляя, т.е. по-настоящему осмысляя бытие, человек постигает его как жизнь чрез жертвенную смерть, как бессознательную, целесообразную, но не самосознательную деятельность всего мира, и в нем себя как вечную, вечным страданием преодолеваемую необходимость, или как **судьбу**. Он приемлет эту **судьбу**, обретая в ней свою волю: *fata volentem ducunt*, не пытается освободиться бегством от мира, аскетическим самооскоплением, **атараксиею, апатиею**. Он знает, что судьба победима только чрез ее приятие, чрез изживание ее мукою: более того, знает, что и существует судьба лишь потому, что он-человек ее приемлет-изживает. Он видит, что необходимость существует как средство свободы, и называет судьбу Промыслом, Божьей волей, которая действенна в нем потому, что он с ней согласен (ср. **Бернардово** *non substantiarum sed voluntatum con-*

junctio). И он не пассивен, но, неустанно переменяя свой ум, везде в каре-действительности находя основу бытия-вины, а в бытии вины ее уничтожение, не философствует, когда действует, хотя действует тем лучше, чем лучше философствовал. Никакое действие не бывает худшим, чем "сознательное": *corruptio optimi pessima est*, и проклятие революций в их "сознательности", рационалистичности.

Переменяющий свой ум в действии своем спонтанен, ибо эмпирически он несовершенен и знает, что эмпирически "разум" враждует с волею, ее разлагая. Даже совершеннейший из несовершенных эмпирически действует (бездействие не осмысляет, а обессмысливает бытие), и действует спонтанно, но в недостаточности своей жизнедеятельности (что и есть зрак рабий) сознает не вину свою, а освобождающую кару. Однако кара предполагает вольную недостаточность **других** "виновных" (совершеннейший безвинен), почему является карою и, следовательно, жертвою за других. Единый с ними в страданиях кары, совершеннейший им и в них являет совершенство как жизнь чрез смерть, полагая начало **их** умоперемене. Обуславливая страдание совершеннейшего мукою недостаточности, "виновные" тем самым обуславливают и его несовершенную, эмпирическую, "первую" смерть, которую Он не только в Себе, но и в них усовершает. Вина виновных убивает невинного: "грех во всех человеков вниде, и грехом смерть".

Начало совершенства в жертвенной смерти. И это не земная смерть, надрыв эмпирически-метаэмпирической дурной бесконечности (вера в бессмертие по существу своему является верою в **несовершенную** же "потустороннюю" жизнь, ее интуицией), но — совершенная, вторая, всецелая Смерть. Иногда у мистиков появляется жажда ее, и ближе к пониманию ее те, кто отрицают бессмертие души.

Нет отвлеченной бесплотной души, и нет ее бессмертия. Идея бессмертной души — наследие эллинистической философии, освоенное массою христиан, несмотря на то, что обещана им сверхэмпирическая жизнь преображенного духовно-телесного существа. Да и самое душу до **Декарта** представляли себе именно как духовно-телесное существо, подобное земному человеку, только несравненно более совершенное.

Защищаемых нами взглядов нисколько не колеблют ни вульгарные, ни научные, ни легко-, ни глубокомысленные опроверже-

ния бессмертия души. Ведь для нас существует не бесплотная душа, а телесно-духовное "Я"; и утверждаем мы не бессмертие его, а усовершающее его земную жизнь-чрез-смерть его воскресение, которое совпадает с его рождением от Бога и совершенным, преодолевающим свое несовершенство существованием.

В своем индивидуальном "я" мы наблюдаем его несовершенную жизнь-чрез-смерть как погибание и становление-воскрешение-воскресение его моментов. Наше "я" – всеединство, "сразу" своего пространственно-временного самораскрытия (самораспределения и определения, самопознания и "освобождения"), процесса, в котором все же нет полноты жизни-смерти. Но наше "я" – само момент высшего, в котором, подобно своему моменту и, конкретно, всегда чрез свои моменты несовершенно: умирает и воскрешаемо-воскресает смертью других таких же "я". Равным образом и это высшее "я" – подобный же момент своего высшего, и так далее вверх до Человека-мира. Однако несовершенство всеединого "Я" и всех индивидуирующих его нисходящею до моего конкретно-индивидуального "я" иерархиею моментов обнаруживается и в том, что и оно, и каждое из них преимущественно разъединены: не всеединство, а только система множества. Иначе говоря, всякое "я" вплоть до наивысшего едино только как "идея" своего совершенства чрез подобный геометрической точке или общему понятию символ его, своим отношением к своему совершенству и, конечно, к Богу. Из несовершенства всеединого "я" и, разумеется, всех его индивидуаций (моментов), вне которых, отвлеченно – его нет, вытекает его и их бессмертие в смысле дурной бесконечности умирания или вечных адских мук (ср. представления о загробном существовании у древних семитов и гомеровских греков, египетск. царство Осириса, "у которого сердце не бьется", идеи "второй смерти" и переселения душ в Индии).

Но совершенство онтически ранее, полнее и реальнее своего несовершенства. Поэтому невозможно, чтобы дурная бесконечность умирания не была оконечена и я был бессмертным, т.е. и непреодолимым, бесформенным, не отличимою от Бога материею. В себе преодолевающее свое несовершенство всеединое "я" должно умирать совершенною Смертью, которой вожделею вожделением совершенной Жизни, ибо Жизнь и есть Жизнь-чрез-смерть, Смерть и Воскресение всеединые (не дурная бесконечность постоянного умира-

ния-воскресения). Как момент моего индивидуального "я" умирает для последующих его моментов, но воскресает и для них во всеединстве 'я", так и само оно в высшем "я", так и высшее "я", так и всеединое "я" Человека (всей твари) в Богочеловеке. До некоторой степени мы и в несовершенстве своем приближаемся к этому всеединому самосознанию, попирая смерть смертью. Жертва собой за ребенка не бессмысленна лишь тогда, если "я"-индивидуума есть и "я"-его-семьи, жертва за родину – если оно и "я"-родины: жертва за идею – если оно и "я" осуществляющего ее человечества. Но для осмысленности жертвы нужно, чтобы индивидуальное "я" обладало абсолютною ценностью для семьи, родины,... человечества. То есть чтобы оно, жертвенно умерев, и воскресло. Оно воскресает в памяти людей – "Будем вечны именами и сокрытые в пыли". Но имя, память о человеке, мысль о нем – только для несовершенства, в совершенстве же – он сам. Да и во что превращаются все эти высшие "я", если бесследно исчезают конкретизующие-индивидуализующие-актуализующие их индивидуации? Китайские мыслители думали, что человек живет по смерти (т.е. воскресает – как же иначе?), пока существуют солнце, мир, с которыми он себя отожествляет. Это, конечно, верно, но не следует забывать, что отожествляется конкретно-индивидуальное "я", без которого бы мир не был миром и солнце солнцем, как бы ни сердились тайный советник Гете и автор Эмпириокритицизма. Ведь Человек-Мир конкретное всеединство, и отожествляется с ним конкретный индивидуум. А это значит, что истинно возносящийся в высшее "я" индивидуум утверждает свою эмпирическую жизнь как кару.

VI

Идея бессмертия человека, душевно-телесного существа, отрицает действительность во имя воображаемого, но не данного опыту отвлеченного бытия. Она в противоречии учению о Воскресении тела, является недоказанною догмою, утверждающей, будто бестелесная душа существует сама по себе, независимо от тела, "до" и "после" **случайного** своего соединения с ним, и будто воскресшее тело (если таковое в данной связи мыслей вообще возможно и желательно) должно быть каким-то особенным, даже непредставимым, неумирающим телом. Вера в посмертное существование (не бессмертное) искони присуще человечеству. Но что и как по этой вере существует после смерти? "Двойник" человека несомненно и телесный, ибо связанный с останками, уничтожением которых (рассечением трупа или сожжением) или мумифицированием (Египет, др. Иран, Америка) обуславливается его загробное существование и его посмертная дееспособность на земле (ср. убеждение в действенности мощей, бережение писем, вещей усопшего).

С другой стороны, вера в потустороннее существование могущей и при жизни во сне или "восхищении" (*raptus, extasis*) разлучаться со своим телом "души" сопровождается представлением о ней как о чем-то телесном, хотя воображаемое тело ее и мыслится несравненно более совершенным, чем земное (астральное и ментальное тела оккультистов). Проведенное Декартом резкое разделение души (духа) и тела не соответствует опыту и держится в сфере абстрактного мышления только потому, что мыслители не задумываются над вопросом, каково истинное содержание мыслимых ими понятий "дух", "душа", а когда это им необходимо, довольствуются общераспространенным представлением о телесной душе. Ведь противопоставляемая телу "душа" необходимо локализуется в общем их пространстве, т.е. протяженна и уже не бестелесна (не нахожу смысла в утверждении, что не душа в теле, а тело в душе). Как ни мало доказывает истинность верования ссылка на *consensum omnium*, на *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur*, вероятнее, что описываемый опыт человечества содержит в себе более или менее смутную интуицию истины: ложь, заблуждение, ошиб-

ка возможны лишь истиною и в истине. Ведь опыт этот согласуется с теоретическими нашими выводами. Согласуется он с ними и в представлении того, каково посмертное существование. В существе своем правдиво (хотя и стяженно, лишь общими чертами, отвлеченно) отображают посмертное бытие гомеровский Аид, еврейский Шеол, подземное царство Нергала Эрешкегиля, египетское – Осириса. Там умершие ведут теневидное, безрадостное, бессознательное существование, которое продолжает дурную бесконечность умирающей их земной жизни, отягченную при становлении Аида Адом (Вавилон, Египет, Иран, Орфики) муками, вечными в концепции христианства. В этом призрачном полубытии гаснет индивидуальная личность вплоть до растворения ее в неразличимом стяженном единстве всего, что так ясно в китайском культе предков и даосизме. Интуиция исчезновения индивидуальности (правда, абстрагирующая лишь одну сторону потустороннего бытия) объясняет, как могла возникнуть идея метемпсихоза (в буддизме противоречиво, но существенно сочетающаяся с отрицанием индивидуальности). Но растворение индивидуальности в неразличимом единстве всего и означает ее смерть.

О "второй" смерти говорят мыслители Индии, о бессмертии чрез небытие – даосисты; Нирвана частью буддистов понималась как полное уничтожение, небытие; для других – хинаяников и, видимо, для самого Будды – она была чем-то вроде Брахмана Упанишад, по существу совпадающего с Дао отцов даосизма. В Махаяне и ламаизме она превращается в рай бодисатвы. Райское бытие (Иран, христианство, буддизм, в Греции, знавшей и Елисейские поля, и острова блаженных, люди, как правило, не обожаются и сами боги не бессмертны) приобретает характер перестающего быть дурною бесконечностью бессмертия. Однако попытка раскрыть конкретно содержание этого бытия, символа совершенного всеединства, неизбежно кончается либо превращением его в неизменность, т.е. отрицанием в нем жизни, или его смертью (ср. господствующую тенденцию – "задание" египетской культуры, метафизику элеатов в Греции), либо утверждением, что оно – не поддающееся конкретизации бытие чрез небытие (*werden, devenir*), лишь стяжательно постигаемая потенция жизни-чрез-смерть как дурной бесконечности (даосизм, Гераклит, стоики), либо, наконец, пониманием его по образу земной жизни. В последнем случае совершенное бытие при полном

осмыслении его являет себя как содержащая в себе и преодолевающая свое несовершенство Жизнь-чрез-Смерть (христианство).

Несовершенство не только нашего бытия, а и нашего самопознания не в том, что мы смертны, но в том, что бессмертны; бессмертны же дурною бесконечностью эмпирического и метаэмпирического умирания, нехотением-невозможностью умереть. Однако мы не познавали бы свою бесконечность как дурную, если бы не познавали "хорошей" совершенной бесконечности, если бы во второй не преодолевали, не оконечивали первой, хотя и несовершенно: отвлеченно-познавательно (ср. оконечение бесконечного или – что то же самое – обесконечение конечного в анализе бесконечно малых, а также идею актуальной бесконечности, правда, делающую бесконечность не бесконечной, особенно же идеи теории множеств).

При всем своем несовершенстве, при всей недейственности нашего отвлеченного познания мы в нем преодолеваем потенциальность бесконечности, гнетущую прямолинейность движения, делая его обратимым чрез его центр (ср. схему и понимание времени как четвертой ординаты мира, и воспоминание), притом в двояком смысле – во-первых, мы воскрешаем свое индивидуальное "я", умирающее как индивидуация-момент всеединого человека, постигая его как индивидуацию-момент Богочеловека, воскресаем чрез Смерть в Нем и чрез вознесение (*Aufhebung*) в Него; во-вторых, мы осмысляем самое свою жизнь-чрез-смерть, свое, пока оно не осмыслено – "дурно", или потенциально-бесконечное движение.

Не раз и с основанием утверждалось, что радость, благо, существо познания не в постигнутости, а в постижении истины (из чего делается ошибочный вывод, что постигнутость истины, т.е. она сама, "бесконечное задание", значения не имеет – один из видов апологии чистого *devenir, werden* или пресловутой Фаустовой души). Постигнутая, т.е. вполне ставшая познающим ее и его сделавшая собою, Истина не есть истина, если только она не содержит в себе и всего процесса ее познания, или самораскрытия. С другой стороны, всякий момент процесса познания (самораскрытия) истины истинен, содержит ее, хотя и *sub quodam confusionis involucto*. Иными словами, истина есть лишь в том случае, если она сразу и весь процесс ее самораскрытия в познании ее познающим, и ее познанность,

самораскрытость, причем познанность — покой познания, а не что-то вне его, как познание — движение познанности, жизнь истины (жизнь-чрез-смерть), а не движение к истине извне ее.

Постичь смысл жизни, своего индивидуального "я" — и значит познать ее истину, т.е. абсолютное значение всякого ее мига, о чем (правда, не совсем ясно) говорит в самом конце своего "Фауста" Гете. Действительно, мы не можем осмыслить себя иначе, как созерцая все свое движение, всю свою умирающую жизнь. Конечно, мы видим ее, свое несовершенство, т.е. стремимся к своему совершенству и уповаем усовершения. Но возможно ли, мыслимо ли совершенство (полнота, *id quo majus cogitari nequit*) без усовершения, которое ведь не только переход из несовершенства в совершенство (в конце концов — из небытия в бытие), а и жизнь самого совершенства. И познаем мы свое совершенство именно как жизнь (т.е. жизнь-чрез-смерть!), не как необходимо отрицающую и жизнь, и мышление, и сознание неизменность. Воображая, будто мы мыслим жизнь вечную как неизменную, неподвижную жизнь, мы отрицаем жизнь, но ничего не мыслим. Отожествляя в этом усилии вечность с бесконечностью, мы либо воображаем более скучную и дурную бесконечность, чем нам известная, либо опять-таки ничего не мыслим, либо, наконец, совсем неподходящими понятиями пытаемся выразить смутную свою интуицию не вмещаемой ими истины.

История не только то, что было и, по мнению **Гегеля**, диалектически-логически должно было быть, а (в согласии с духом его системы) и то, что чрез смерть всегда будет, то, что всевременно есть. Разумеется, можно не задумываться над смыслом своей жизни и, даже не увлекаясь философией вечного (бесконечного) становления (т.е. по существу дурной бесконечности), жить изо дня в день "без мысли и без речи". Не таковы ли животные? Природные рабы и рабовладельцы? Их жизнь не осмыслена. Но она была бы бессмысленна и как таковая не могла бы существовать, если бы при осмыслении ее (нами, не ими: они на это неспособны или сделали себя неспособными) она не являлась целесообразным спонтанным, бессознательно-инстинктивным осуществлением того, что осуществляет жизнь, взыскующая и обретающая свой смысл, т.е. мое индивидуальное "я".

VII

Итак, нет бессмертного "я", и даже ипостась Логоса не бессмертна. Но всякое индивидуальное "я" чрез самопожертвование другим таким же в своей смерти становится высшим "я", а в нем – ими, и чрез такую же смерть – всеми иерархически восходящими "я" вплоть до становления всею всеединою ипостасью Логоса.

Этим становлением "я" превозмогает свою тварность, т.е. свое возникновение из ничего, свое ничтожество и начальность, смертью попирая смерть и обожаясь, рождается от Бога, делается безначально-начальной и оконеченно-бесконечной. Но рождение от Бога есть и воскресение восполняемого до полноты Логоса "в меру совершенную возраста Христова" умершего "я". Воскресшее "я"-своя-полнота, онтически предшествующая своей неполноте или своему несовершенству. Следовательно, несовершенно умирающее несовершенное "я" по существу своему не что иное, как само творимое Богом совершенное "я". Иначе необъяснимо, как, приемля Бога, я – не Бог, а само по себе – ничто, или как "я", творимое Богом, возникает из ничего. Иначе и Бог онтически не прежде твари, т.е. не Бог.

Нет в Боге (а производно – в обоженном человеке) и одного мига, когда бы Его только не было: поскольку Он умер – живет тварь, и Он чрез ее смерть воскрес. Надо же, наконец, вникнуть в смысл без конца повторяемого утверждения, что Бог выше бытия, выше различия между бытием и небытием! Единая Сущность Трех Ипостасей, им не противопоставимая, но лицетворящаяся, ипостазирующаяся как Отец, не умирает ("нечестивый" отблеск этого на адских волнах – учение о неуничтожимости материи: энергию можно при желании поместить в еретическое чистилище). Поэтому в известном смысле можно назвать Бога и бессмертным, особенно когда под смертью подразумевается несовершенная тварная смерть:

' Ты един еси безсмертный, сотворивый и создавый человека".

Абезь, 1951

ВЕНОК СОНЕТОВ

1

Ты мой Творец: твоя навек судьба я. 146, 363, 205
Бессилен я. Былинкой на лугу 229
Подъемлюся, несмело прозябая.
Терплю и зной, и снежную пургу.

Все пригибает долу вьюга злая,
Грозится мне, клубя сырую мглу.
Но, знаю, я спасти Тебя могу,
Хотя – как Ты, всевечный, погибая.

Ведь Ты умрешь, в цветении моем
Всем став во мне, и всем – как только мною.
Тогда восстанет жизнь моя иною.
Уж умирает я мое, и в нем

Как пчелы, все кишит, себя роя,
Дабы во мне восстала жизнь Твоя.

2

Дабы во мне воскресла жизнь Твоя,
Живу, расту для смерти бесконечной. 7
Так ты, любовный умысел тая,
Подвигнулся на жертву муки вечной. 9, 235, 590

Не ведал Ты: приять хочу ли я
Всю смерть Твою для жизни быстротечной, 231, 466
Постигну ль жизнь, ленивый и беспечый. 545
Нет, Ты не знал, безмолвно кровь лия. 143

Воскреснешь Ты, найдя в конце начало,
Когда умру, Умершего прияв, 9,12
Начальность превзойдя. Двукрат неправ, 666
Кто тщится вырвать вечной смерти жало.

Мудрее Ты, чем древляя змия:
Небытный, Ты живешь во мне, как я.

3

Небытный, Ты в Себе живешь, как я.
Тобой я становлюсь ежемгновенно. Сон. 2
Что отдаю, меняясь и гния, 12
Все было мной. А "было" неотменно.

Стремлюсь я, как поток себя струя;
И в нем над ним покоюсь неизменно.
Весь гибну-возникаю. Переменна, 256
Но не полна, ущербна жизнь сия. 456, 559

Нет "есть" во мне, хоть есмь мое движенье.
Нет "есть" и вне – все есмь как становленье. 195

Страшит меня незрящей ночи жуть. 159
Боится смерти мысль моя любая,
Бессильная предела досягнуть.
Ты свой предел – всецело погибая.

4

Свой Ты предел. – Всецело погибая,
Всевечно Ты в не сущий мрак ниспал.
Небытием Себя определяя,
Не Бытием, а Жизнию Ты стал.

Ты – Жизнь-чрез-Смерть, живешь лишь умирая. 669
Но нет небытия, – Меня воззвал, 28
И я возник, и я Тебя приял, 291
Я, сущий мрак у врат закрытых рая.

А Ты не мрак. Ты – Жертва, Ты – Любовь. 18
Во мне, во всем Твоя струится кровь. 33

Да отжену отцов своих наследство,
Тьму внешнюю (небытность ли ея)!
Тьмы внешней нет, а тьма моя лишь средство. 151
Во тьме кромешной быть могу ли я?

5

Могу ли в тьме кромешной быть и я? 49
– Мне кажется: в бездействии коснея, 308
Недвижного взыскуя бытия,
Себя теряю, растворяюсь в ней я. 33

Мне сладостны мгновенья забытья,
Когда во тьме мне зрится свет яснее.
Но где тогда: во тьме или во сне я? 521
Но меркнет свет во мгле бытья-житья.

Томлюся я бессилием желанья. 2, 231
Своей я тьмы, себя не одолел. 261
Воздвигнуть мню – смешное подражанье! 45, 252
Нас посреди сомнительный предел.

То эта тьма во вне, то тьма моя.
Где мой предел, раз нет небытия? 48, 55

6

Ты беспределен: нет небытия.
Свой Ты предел – Себя преодоленье, 43
Воздвигшая Свободу лития,
В двойстве себя, единства, воскрешенье.

Я немощен. Постичь не в силах я, 2
Сколь Ты един в согласье и боренье
Стихий, существ – Твои они явленья –
И в тайнодействе Крови пития. 52

И Жизнь-чрез-Смерть встает пред слабым взором,
Что все двоит согласьем и раздором. 74, 119

Единая в них угасает сила,
Разъята мною. Но в себе она
Всегда едина и всегда полна. 218
И тьма извне ее не охватила.

7

И тьма извне Тебя не охватила,
Не рвется в глубь Твою, деля. Зане
Ни тьмы, ни света нет Тебя вовне,
Предела не имущее Светило.

Небытие Тебя не омрачило:
Поскольку умер Ты – живешь во мне. Сон. 3
Но не живу всегда я и вполне.
В Тебе все есть, что будет и что было.

Во мне нет "будет", "были" ж побледнели. 38
Измыслил я существенную тьму,
Не видную острейшему уму. 67
И оттого, что, далеко от цели,

Противочувствий отдаюсь гурьбе. 110
Ты – свет всецелый. Мрака нет в Тебе.

8

Ты – свет всецелый, свет без тьмы в себе. 260
Всеблаго Ты без зла малейшей тени.
Но тьма и зло бегут, как тени две,
Пред светом блага в скудости лишений.

Во мраке светит Свет. Добро в резьбе
Зловещей то, что есть. В огне сомнений 74, 671
Родник мы обретаем откровений,
Свою свободу – следуя судьбе. 355, 512

И зло, и тьма лишь Блага недостаток.
Но Блага в них таинственный начаток,

Ненасытимой свойственный алчбе
С Тобой – страшусь, но чаю! – сочетанья.
Так двоечувствию Твое сиянье 97
Является в согласье и борьбе.

9

Являешься в согласье и в борьбе
Ты, Всеединый. Мощью отрицанья
Создав, влечешь до полного слиянья
Врагов, покорных творческой волшбе.

Пускай они не слышат заклинанья
Страстей своих в несмысленной гульбе. 75
Пускай не думают, не знают о Тебе.
– Чрез них и в них Твое самопознанье.

Незнаем Ты без них и без меня.
Один, Ты нам безумная стихия.
Вотще, вотще шумит логомахия
В искании первичного огня!

В разъятье тварь Тебя не истощила:
Безмерная в Тебе таится сила.

10

Безмерная в Тебе сокрыта сила. –
Испил Ты смерти горестный фиал,
Да буду я. Собою Ты дерзал. 17, 51
Не смерть в боренье этом победила.

Над бездной я, где смерть Ты, Бог, познал. 43
Близка, страшна холодная могила.
Застывший гнусен черепа оскал.
Но мне Любовь из бездны озарила

Высокий путь в надзвездные края:
Тобой кто будет – есть, а буду – я. 92, 184

Какой ценой? – На крестном ввысь столбе
Распятое Твое возносят тело.
Ждет-не дождется мук оно предела
И движется, покорное Судьбе. 301

11

И движется, покорствуя Судьбе,
Которая моей свободой стала, 1, 106, 72
Имануэль со мной. Меня нимало
Он не неволит: в сыне, не в рабе! 22, 230

Колеблюсь: может, призрак на тропе
Высокой Он? и лишь меня прельщало 134
Любви моей обманное зерцало?
Не верится ни Богу, ни себе.

Но зов Судьбы – Любовь. Судьбой одною 134
Нерасторжимо связан Ты со мною.

Концом Ты тьмы начало утвердил,
И стало жить в Тебе то, что не жило:
Не бывшее, Твоих исполнясь сил,
Сияет все, как в небесах светило.

12

Сияет все, как на небе светило,
В Тебе, подобно тьме незримый Свет. 99
Звездами ночь Твой отсвет нам явила;
И дивен звезд мерцающий привет.

Но тьма ли ночь сама или горнило
Сокрытое? Незримостью одет 126
Незрящей Ты. В свечение планет 39
Лишь слабый отблеск солнце свой излило.

И в звездах ночи мне не сам Ты зрим,
Но Твой многоочитый серафим. 156

А я постичь Твою незримость чаю. 135
Отдав себя несущей ввысь мольбе,
Подъемляся, неясно различаю,
Что есть и то, что может быть в Тебе.

13

И "есть", и то, что может быть, Тебе
Одно в творенья всеединого чуде.
То "может быть" не тенью в ворожбе
Скользит, но – было иль наверно будет.

Уже ль меня к бессмысленной гоньбе,
За тем, что может и не быть, Тот нудит,
Кто звал меня наследовать Себе? 53
И мира смысл в Природе, а не в людях? 302, 414

Но в смутном сне моем о том, что есть, 521
Искажена всего смешеньем весть.

Всего ль? – Прошедшее уже не живо.
Того, что будет, нет еще, и нет 37, 92
Всего, что есть, моих в године бед.
Все – Ты один: что будет и что было.

14

Ты все один: что будет и что было 504
И есть всегда чрез смерть. Так отчего 47, 136
В темнице я, отторжен от всего 536
И рабствую, бессильный и унылый?

— Мое меня хотенье устрашило
Всецело умереть. Из ничего 40, 291
Не стал я сыном Бога моего.
А вечно все, что раз себя явило. 32

Мою свободу мукой Ты сберег: 18, 144
Ты мною стал, рабом – свободный Бог. 141

И вновь хочу, чтоб жизнь изобличила
Моею полной смертью Змия лесть 27, 664
Недвижного небытность злую "есть". 58, 107, 50
"Есть" – Ты, а Ты – что "будет" и что "было".

15

Ты все один: что будет, и что было,
И есть, и то, что может быть. Тебе
Сияет все, как на небе светило,
И движется, покорствуя Судьбе.

Безмерная в Тебе сокрыта сила.
Являешься в согласье и борьбе
Ты, свет всецелый, свет без тьмы в себе.
И тьма извне Тебя не охватила.

Ты беспределен: нет небытия.
Могу ли в тьме кромешной быть и я?

Свой Ты предел – всецело погибая.
Небытный, Ты в Себе живешь, как я,
Дабы во мне воскресла жизнь Твоя.
Ты – мой Творец, Твоя навек судьба – я.

ТЕРЦИНЫ

Ты смертию Своей Себя познал, 74
Себя и оконечив, Бесконечный. 23, 9
Так Ты меня из ничего воззвал,
Чтоб жил в Тебе Твоей я смертью вечной. 48, 75
Исполнилась Твоя Судьба: во мне
Весь Ты воскрес, и жизнию я встречной
Сгораю весь в Божественном огне. 11

Плирома, совершенство Ты всегда.
Своя возможность я. – Живет в зерне
Могучий дуб. С незримой кручи льда,
Тепла, движенья, жизни вожделея,
Искрясь на солнце, падает вода...

Бессилен я. Но немощью своею 2, 65
– Ее один Ты превозмочь не в силах – 230, 369
Тебя я, всемогущего, сильнее.
Ты можешь все, гниющее в могилах
Тела единым словом воскресить,
И кровь вскипит в их обновленных жилах.
В Себе Ты смог меня усовершить. 215-7, 251
Но дорога Тебе моя свобода; 143
А я боюсь бессмертной смертью жить, 211, 215, 216
Как солнечного нетопырь восхода.

Нелепое мое свершив желанье 608
Без полной смерти жить себе в угоду, 231
Своим мое Ты сделал прозябанье 643
Несбыточных стремлений сонм гнетущий, 65, 545
Ни жизнь – ни смерть, но вечное страданье. 244

Геенной стал Эден, Твой сад цветущий,
Где феникс пел, бродил единорог, 474, 290
Где, затаясь в глуби дремотной пущи, 21, 27
Змий кольца вил, вещуя перстных рок... 625
Но не было еще земного рая. 489
В себе вместить я Божества не мог. 233
И я живу, вполне не умирая,
И в умирании не становлюся всем. 91, 235, 621

Уже ли, мной безжалостно играя,
Блаженен Ты бесстрастным бытием? 435
И тщетны все мои мольбы и пени?
Иль Ты ослеп, или оглох, иль нем?
Не видит солнце брошенной им тени;
Мы ж видим в тени только солнца свет.
Так, может быть, и наших всех мучений
Нет в Боге?
— Их тогда и вовсе нет,
А есть они!
Горит моя измена:
Уклончивый на Твой призыв ответ. 233, 290

Твоя лишь жизнь полна. И в ней премена
Не ворожит небытной пустоты. 35
Она кипит. А жизнь моя — как пена
У проводимой смертию черты.
Ущербна эта жизнь. И не отрада 233
Утехи шумной лживой суеты.
Мы все живем в объятьях душных Ада. 235, 244
В ночи ж ползут, колебля тишину,
К нам щупальцы встревоженного гада.
Лишь воплощает Ад мою вину. 254
Без адских мук ее и быть не может.
Себя я в них, ее в себе кляну, —
Жжет огнь меня и червь голодный гложет...
Любовь ли эту муку уничтожит?

*   *
*

Одно – Любовь и вечной Смерти мука.
Любя, Ты сжался в точку. А она,
– Как говорит и точная наука –
Идея, мысль, небытию равна. 44
Разверзлась бездна тьмы, которой тоже
Быть не могло, пока Любви волна
Не излилась в без-образное ложе,
Пока его собой не озарил
Зиждительный, всецелый свет Твой, Боже. 99

Безмерно мир, меня Ты возлюбил
Еще не сущего – Любовь всесильна. 213
Но ведь Тебе, свободному, не мил
Ленивый раб, с улыбкою умильной,
С душой предателя, лукавый льстец,
Довольный милостью Твоей обильной.
Свободного Ты звал и ждал, Творец, 230
И равного Тебе во всем. Свободный
– Так мыслил Ты, Божественный Хитрец, – 358
Возникнуть может только в тьме бесплодной, 275
Чтобы в ответ на творческий Твой клик
Тобою стать как Сын Единородный. 684, 239

Из бездны звал меня Ты, – Я возник 48
И ринулся к Тебе. Так был прекрасен
Страданием Любви Твой светлый лик;
И взор Твой так торжественен и ясен.
Но ужас смертный влек меня назад 24
И – Твой призыв звучал во мне напрасен.

В Твоих страданий чаше капля – Ад.
Страдаешь мукой ты всего живого. 18
Огнем сжигаем, на дыбе разъят,
В слезах ребенка Ты, в агонии больного.
Навек распятое я видел тело 590

Отцом Своим оставленного Бога. 137
Тобою быть? – Душа оцепенела
Пред мукой смертной.
Все ж она упорно
К Тебе стремилась... мыслию несмелой. 428
Едва сиял ей свет Твой животворный. 157
Она сжималась в тьме своей исходной 274, 547
Почти недвижна, косности покорна,
Землею став, безвидной и холодной.
Как очи Божьи, звезды молча звали
Ее к себе из бездны той безродной.
И, чародейственной полна печали,
Влекла луна. И солнце озаряло
Твоих путей возвышенные дали. 135
И все она Твой образ вспоминала
И первый свой порыв, томясь тягучей 292, 187
Тоскою без конца и без начала.
Медлительно ползли по небу тучи,
Весь окоем зловеще застилая.
Раскаянье пронзало болью жгучей; 368
И, волосы седые развевая,
Те тучи горько плакали. Под ними
Не воронов испуганные стаи
Носились – бесы, крыльями своими
Шумя, как ветер, хохоча злорадно,
Когда, блеснув, Твое скрывалось Имя. 320
Но глуму их душа внимала жадно,
В сомненье утвердив свое безволье. – 223, 455
Светил ли день творения отрадный
Над скудной, жалкою земной юдолью? 309
И образ Твой, на миг лишь осиянный, 292
Не создан ли невыносимой болью?
Покой не тьма ли вечная желанный? 307
Унынием рожденная Нирвана
Небытия ль покой иль Несказанный? Сон. 4
Не так же ли горе сквозь мглу тумана
Мир ангелов мне зрится наднебесный
И слышится ликующих осанна?

Ведь горний мир, бескровный, бестелесный,
Не плод ли он того ж самообмана?
Что Будды, сына Майи, Хинаяна?

* *
*

В сомнении коснею у порога 228
Небытия (– начала и конца). – 44
Нет без меня познанья, нет и Бога: 121
Без Твари быть не может и Творца,
Как быть не может твари совершенной
Без Твоего тернового венца. 235

Но нет меня без этой жизни бренной,
Без адских мук, без неба и земли, 265
Без разделенной злобою вселенной, 604, 107, 379
Без мерзких гадов и ничтожной тли.

Твоя Любовь меня усовершила
В себе. Но разве мы с Тобой могли 229
Забыть, небывшим сделать то, что было? 32

Свободно я приять не восхотел
Всего, что мне Любовь Твоя сулила. – 293
Низринул Ты взнесенный мной предел: 67
Обоживши меня, мою геену 235
Моим же бытием преодолел. 239, 287
И, тлену рабствуя, противлюсь тлену,
И нехотя хочу Тобою стать,
Изменчивый, кляну свою измену. 254, 267

В Тебе мой грех – одно страданье: ждать,
Не захочу ли я, Твое творенье, 285
Всего себя в других Тебе отдать.

Восполнил Ты и тварного хотенья
Неполноту. – Ты любишь и могуч.

Мое раскаянье – Богоявленье; 320
Вина моя – Любви победной луч. 267
Так, высохшее поле оживляя,
Из просиянных солнцем черных туч
Дождь падает, как радуга, блистая.
Минувший я (уже не ”я”, но ”он”)
Бессмертьем умиранья изживаю 238, 621
Личину тьмы – незыблемый закон, 406
Чтобы от этой жизни и позора
Тобою был чрез Смерть я воскрешен. 592

Умолкла Божья дщерь святая Тора.
Еще она торжественно царит
В холодном свете звездного убора
Над миром вожделений и обид. 236
Покорны ей безумная Природа
И весь людей звереобразных вид.
Но нас над ними вознесла Свобода.
Явил ее позднее Божий Сын,
Чем началось движенье небосвода.
Но Он с Отцом Своим и Бог один,
И в вечности, объемлющей все время,
Всевременен Их творческий почин.
А с Ними мы, Богорожденных племя, 396, 464, 591
Себя как мир сознательно творим,
Закона ветхого свергая бремя. 385
Себя творю я. И каким иным
Путем свободный мог быть сотворен я
И вместе с Богом стать Христом одним? 291

Через вину и Смерть Тобой рожденный, 368
Я в светлый мир Твой претворяю тьму; 66, 55, 151
И никому в созданий бездне сонной
Не подчинен Тобой и ничему.
Несокрушима ль власть законов мира,
Их данность, непонятная уму,
Власть им себе творимого кумира?
Закон – Твоих созданий стройный лад,

В них только и живой. Так струны лиры
Единою мелодией звучат.
Но немощию тварного познанья 223
Закон в недвижный знак закона сжат.
– Не точка ли начало мирозданья? – 271
Тот знак невидный, точка, – Дао, путь
Не бытие, а бытия исканье.
Не в горнем царстве духов мира суть, 126
Но в нас она, во всех явленьях Сына,
Препобеждающих Нирваной Смерти жуть. 333, 39
Творенья Человек всего причина.
В нем всею тварью стало Божество. 75, 33 (+210)
Он тварного распределяет чина 298
По времени и месту вещество.
В нем на земле как личность осознало
Себя на миг единый естество. 285
Но в миге том с концом сошлось начало. 243, 329, 388

Незрим, неведом перстный нам Адам,
И нет его. Лишь тусклое зерцало
Преданий лик не бывший кажет нам. 489, 129
Небесного Адама жизни жаждой
Томимся мы в познанья мысли каждой. 9, 24
Твое познание, и мысль, и воля,
И дело их – весь мир, Тобой творимый.
Иная тварного познанья доля. –
Твой светлый мир к себе необоримо
Влечет, во всем таясь, всегда желанный,
Как сыну блудному приют родимый.
В тоске к нему стремлюся неустанно,
Но... только мыслью, немощной мечтою. 273, 305, 409
И он горе предносится, туманный,
Покоящий нездешней красотою.
Но в мире горнем не находят взоры 352
Ни жертвы крестной, ни любви. Он тою 246
Блаженен мнимой жизнью без раздора,
Без перемен, без личного сознанья, 256, 208
Которой ангелов бесплотных хоры

Отображают наши упованья... 336
Нет! на земле Бог жив во всякой твари,
Через земное жив вполне страданье.
Вины сознанье – Божий свет; и в каре 368, 141
Бог сострадает с нами. В этой жизни – 298
Чудесном, вечно новом Божьем даре –
Не о гадательной души отчизне
Мы думаем, но душу нашу злую
Мы отвергаем с горькой укоризной,
Не тело, не Природу, всю живую
В своем неистощимом обновленьи.
И мыслью в ней, во всем, что есть, живу я.
Причаствуя из ничего творенью, 271
Но – только мыслию, в ночи бессветной
Безволье превращающей в сомненье. 328

* *
*

Чрез совершенную едины Смерть
Движенье и покой, земля и твердь. 33

* *
*

С Тобой в Тебе из точки неприметной,
Небытной точки, в мрак небытия 271
Стихиею могучей, беззаветно, 290
Ликуя и лучась, извергся я.
Я в Боге, как вселенная, возник,
И Божия, и столько же моя.
То был рождения в творенье миг, 396, 320
Собравшая себя в том миге вечность, 388, 420
Где Бог меня и Бога я постиг
Как Жизнь-чрез-Смерть, покоя быстротечность.
Подвигнувшись, предстала постижима
Конечностию наша бесконечность. 29

Стремительным полетом серафима
Неслись мои лучи, пронзая мрак.
И каждый претворял меня в палимый
Любовью новый творческий очаг.
Как феникс, я из пепла воскресал.
И были твердь, земля, и всякий злак,
И всякий зверь; и агнца я терзал; 635
И кровь моя точилася из раны
(В луче моем алея, как коралл)
Птенцов питающего пеликана – 621
Все было мною, тварями я всеми
В круговороте этой жизни рьяной.
И было сразу дерево и семя. 219
Ведь во мгновенье было все любом
Мгновенья все рождающее Время. 464, 388, 420
Пространство, мир деля своим мечом,
Круговоротом тем увлечено,
Слилося в средоточии одном
И было всюду и нигде оно. 316

Несовершенному, в одном прошедшем
Познать мое ж мне творчество дано
В свою всевременность меня возведшим.
Как прошлое, как мертвость постигаю
И то, что будет, я воззреньем вещим.

Мудрейшему из мудрецов Китая
Приснилось раз, что он, как мотылек,
Пьет сладкий сок цветов, в саду порхая.
Проснувшися, мудрец решить не мог:
Ему ли снился быстролетный сон
Иль мотылька уснувшего умок
Воображает, будто это он,
Мохнатый мотылек, живет как славный
Философ и китайцами почтен.

Мгновенье времени всему соравно. 484
В мгновенье настоящего бегущем

Чрез множество свое единство явно.
То миг живет прошедшим и грядущим
В единстве их (не в точке отвлеченной,
Не в мертвом знаке, карою лишь сущем) 406, 456, 365
В глуби его, от взгляда утаенной 374
Застлавшею ее всего борьбою, 598
Мир совершенен, с Богом срастворенный,
Свободу сочетающий с Судьбою.
Я, как тот мир, стихиен, но свободен:
Границ нигде не вижу пред собою;
Мой беспределен путь, как путь Господен.
Я раскрываюсь в себе самом, 458
Я всякому творению исподен
И весь живу и умираю в нем.
Оно же все всегда везде во мне.
Так все и я, а мною все во всем. 468

Яснеет это в своенравном сне,
Предметов всех смывающем границы, 402
Рекой текущем от волны к волне.
Во сне я сам, и я, и зверь, и птица,
И ветер, и волна... Нужны ль примеры
Того, как миру всеединство снится,
Крылами застилаемо Химеры? 177

Оно, делясь, себя и единит. 483
Во множестве порядок свой и мера,
Обманчивый являющие вид
Законов-знаков, мысленных орбит. 403, 406

* *
*

В Тебе, с Тобой единый, без помех,
Единства нашего не отделяя
От множества, закон в его я всех 456, 504
Явленьях как себя осуществляю. 403

Но от Тебя, Единый, и далек,
Всем миром стал, разъединив себя, я.
В его я всякой части одинок,
Не узнаю себя в частях иных,
В иных существах. Непонятный рок 480, 185
Порабощающий встречаю в них,
Непостижимую закона данность, 401
В которой шум движения утих,
Как всеединой воли несказанность. 530, 539
Подъемлет волны всех моих желаний 236
Покоя нерушимого желанность. 302, 434, 59
Сжимаются в мучительном исканье 333, 307
Блаженной неизменности своей,
Ни смерти недоступной, ни страданью.
Но нет ее! И – словно мир теней –
Плывет, скользит существ иных черед.

В жилище смерти милую Орфей,
Бродя, стеная, ищет и зовет.

На миг один, как гаснущее пламя,
Тень ожила пред ним, замедлив лёт,
И – ловит мрак он хладными руками.
Так ищем "душу" мы, гонясь за тенью, 446
Которой нет, ни в нас нет, ни над нами.
Живем движеньем, но предел движенью
Поставить тщимся и – себя сжимаем
В небытной точке вместо расширенья. 456
Мы тешимся "жилищем духов", раем, 549, 336, 434
Не видя солнца ясного восхода. 231
Но где тот рай, когда себя теряем? 60, 434
Неся свои бушующие воды,
Всех поглощает Жизни нас поток.

Но гибель та – рождение Свободы:
Свободой в ней становится наш рок. 409
Превозмогаю смертью я своей,
Как Ты, живой всецелой Смертью Бог,

Себя и мир, и — тысячи огней
Из мрака, из небытной точки той
Стремятся сновидения быстрей. 456, 458
Как светлый мир я воскресаю Твой 472, 396, 376
Не только прежний я, жилец острожный, 456, 185
Не тень моя, не призрак неживой, 554
Не только этот мир мой, непреложный
В своей закономерности унылой,
В своих стремленьях хищный и ничтожный. 348, 598
Я восстаю из тьмы Твоею силой
Не рабствуя мечтать — всецело жить 441
И все, что будет, может быть и было, Сон. 13-14
До полноты Твоей осуществить.

Страдаю я неполноты виною.
(Иначе не могло бы мира быть
Ущербного.) Одето пеленою 265
Неведенья мое же совершенство.
Но я живу и жизнию иною,
Сгорающей в огне Богоприемства, 216, 11, 206
Как свет Твой, вечной мука быть должна 369, 235
В неизреченной радости блаженства. 18
Да будет мысль Твоя воплощена
В едином мире смертию моею.
Вдали мне полнота Твоя видна, 218, 229, 208
Тот мир, обетованный Моисею.

* *
*

Лишь смертной жертвой тварь Тебе сродна:
Лишь в ней она Тобою рождена. 396, 464

* *
*

Свирепствует убийственный Раздор.
Но, жизнь губя, Смерть жизнь иную сеет 567

И свой чертит таинственный узор,
Да будет все во всем, чтоб в Сыне
Явил Отца творений стройный хор. 528
Но только "будет" мир таким. А "ныне" –
Особностью своей храня себя,
Тварь хочет каждая в своей личине
Всем миром быть, иную тварь губя, 350
Стремясь ее особность одолеть. 537
Несовершенный, часть Твою любя, 233, 536, 355
Могу ли совершенно умереть?

* *
*

Влечет, грозя, Судьба. То песня Шивы,
Бессловная магическая речь,
И пляс его, и рук его извивы,
Подобные движеньям жутким змей. 27
Все гибнет, все иного смертью живо, 605
Кружась кольцом мерцающих огней.

Дурная бесконечность умиранья,
Взаимоистребленье тварей в ней, 501
Ни жизнь – ни смерть, но вечное страданье
(Земная смерть, мучительный надрыв,
Не обрывает нити прозябанья). 590
Таков мой рок. В ответ на Твой призыв 241
Его своей я волею свободной
Уже признал, с Твоею волей слив. 567

Терзает агнца жадно лев голодный, 474
Но агнцем Смерти прейдена черта, 258
Всецелой Смерти, жертвы сверхприродной:
Дабы иная тварь была сыта,
Себя он отдал ей без сожаленья. 463

Так жизнь Тебе твореньем отнята,
Так мир Твоим оправдан воплощеньем;

Так всем становится, хоть не вполне,
Несовершенно всякое творенье. 599

Томишься вечно Ты Себя вовне, 584
Нисшел во Ад и умереть не в силе,
Пока Твоей Плиромы свет во мне 218
Не воссиял, творя, пока в могиле 456
Тебя воскресшего я не воззвал
И смертию всецелой не познал.

КОММЕНТАРИЙ К ВЕНКУ СОНЕТОВ И ТЕРЦИНАМ

I

СОНЕТ 1

Творение – самоотдача Творца творимому, полная, а потому совершающаяся чрез Смерть и делающая тварь вторым Творцом, т.е. воскресителем первого. Христианская догма прямо о творении и даже о воскрешении Бога тварью, Человеком (человечеством) не говорит. Но она говорит о **рождении** Бога Человеком (тварью – Богородица, Θεοτόκος), как и о рождении Человека Богом. Однако тварь немощна (ст. 2, сл. ср. 35 сл., 65 сл., 75, 219 сл.), **несовершенна.** Она еще не прияла и не воскресила Творца своего – только приемлет, воскрешает, только несовершенно совершается. Несовершенство твари являет себя (т.е. тварь себя не "доявляет") в том, что тварь существует не как единая, а как множество враждующих индивидуаций (Человек – "перстный Адам" как род людской и природа). Тем не менее, в борьбе и взаимоистреблении все становится (не стало еще!) всем и Богом. Так, есть некоторое основание у ложно возводимых в абсолютно значимые и вместе с тем ограничительных теорий монадологического или атомистически-механистического строения вселенной, борьбы за существование, классовой борьбы, апологий-идеализаций войны. Все они даже – теоретически – полезны: указывают на реальность, в "идеалистической" метафизике часто отвергаемую ради "сверхъестественного", "сверхчувственного" и "сверхразумного" (сверхлогического, иррационального, трансцендентного и т.д.). "Не уявися, что будем" не должно оправдывать отказ от искания: "Дух вся испытует, и глубины Божия".

СТИХ 1. Я – судьба Божия именно потому, что, сотворив меня свободным и предлагая мне приять Его всего, Он поставил Свой замысел и Себя Самого в зависимость от меня (ср. ст. 215, 230, 285, 360, 650).

СТИХ 9. Чаще всего **смерть Бога** (но не "второе" рождение Его, ср. "Богородица"!) "замалчивается" или даже отрицается выражениями вроде: "Бог умер по человечеству". **Монофизитство** показалось настолько страшным, что не заметили содержащейся в его интуиции истины. Чрез альтеративную смерть Бога и Человека и чрез такое же их воскресение (ст. 23) осуществляется ипостасное единство Богочеловека, превышающее, возносящее (*aufheben* у **Гегеля**) противоречия бытия-небытия, жизни-смерти, Творца-твари. Монофизиты правильно указывали на растворение, исчезновение тварности Богочеловека в Его Божественности. Но они не решились познать такое же растворение-исчезновение второй в первой (не поняли, что такое творение) и не видели, что воскресением от смерти как Бог, так и Человек и всегда есть. Это приснобытие (существование-воскресение), эту, лучше сказать, жизнь-чрез-смерть (или проще – Жизнь, ибо иной жизни и быть не может) отстаивали антиохийцы, халкедонские отцы, несториане. Но они "стабилизовали" Богобытие, абсолютировали отвлекаемый от соотносительного ему движения покой, подменяя Жизнь – бытием, вечным покоем. Бессмертие – ипостасное свойство Отца, хотя Отец есть Отец лишь чрез Сына.

СТИХ 11. "иною" – Божьею.

СТИХ 12. – выше 73, 12.

СОНЕТ 2

Полная, всецелая, бесконечная, "вся" смерть, **Смерть** – осмысляющий несовершенную жизнь человека путь ее к совершенству, усовершение несовершенства. Нет никакого основания видеть, как это обыкновенно делается, в совершенстве эмпирически (т.е. несовершенно!) временной конец несовершенного бытия (ср. теорию прогресса). Тогда бы несовершенство совершенства было не его несовершенством и даже не могло (бы) возникнуть понятий: "совершенство" и "несовершенство" (второе не может быть без первого). Совершенство не впереди несовершенства на (мнимо) прямой линии совершенствования, но, будучи совершенством **всех**

моментов несовершенного развития, "перпендикулярно" каждому из них. Оно – словно центр бегущих от них в него радиусов, а мнимая прямая – окружность бесконечного диаметра. Для момента совершенство будет и(ли) было; онтически оно будет, было и всегда есть чрез Смерть. Усовершение – подъятие, "вознесение" (ст. 3, 116 сл., 585) всего, что уже есть (было-будет) как интегральный момент всеединого совершенства.

Смысл нашей жизни в **жертвенной Смерти**, чтобы воскрес умирающий ради нас Бог, или – в воспроизведении жертвенной Смерти Бога (Сына, ср. 3). Иначе бы невозможным было приятие нами Бога, наше обожение (θ ε ό σ ι ς, *deificatio*). Но Божья Смерть – явление абсолютной любви – всецелой самоотдачи Того, Кто есть все, тому, чего нет (I, 128, II, 213, 270), вследствие нашего вольного несовершенства есть и вечная мука (ст. 18), или Ад, умирание без возможности умереть (II, 233). Не только я, но и Бог в объемлющем земную нашу жизнь (II, 262) Аду. "Аще сниду во Ад – тамо еси" (II, 648). Не будь Его в Аду, не могло бы и самого Ада быть, ни "лимба", ни "верей адских". Однако вечный Ад, дурная бесконечность умирания преодолевается "еще" не испытанною несовершенным Человеком, а потому вполне нам не понятною всецелою Божьей Смертью. Эта Смерть (и наше причастие ей – "елицы во Христа крестихомся, во Христа облекохомся") устраняет последнее препятствие к обожению твари. Она делает безначального-бесконечного Бога и конечным, конечную-начальную тварь – и потерявшею свои начало и конец (Смерть – бесконечна, ст. 23, 16), тварь – и **рожденною** Богом (73_6).

Чрез полную Смерть Бог становится Человеком, а Человек Богом (74_{19}). Поскольку **есть** Человек – нет Бога; поскольку **есть** Бог – нет Человека (ст. 48). В этом основание искажающего, не досказывающего истину **атеизма**, который должен быть, чтобы Человек был свободен.

Но смерть Бога или Человека означает и их воскресение (воскрешение одного другим). Таким образом, Бог и чрез Него – Человек выше различия бытия и небытия (ст. 43). Они живут друг в друге. Они – двуединство и потому – всеединство, один Богочеловек.

СТИХ 25. Бесконечность об одном конце – нелепость. "Двукрат" – запретом Богу умереть и отказом от Богобытия (ст. 27).

СОНЕТ III

Возможная лишь чрез Смерть, Жизнь в ином, как в себе, и в себе, как в ином (ср. 14, 15, 29, 90, 141, 198), – основание Богочеловеческого бытия. Она всегда полна в Боге, в несовершенном же человеке только становится. Человек ежемгновенно становится ранее не бывшим, т.е. возникает из ничего как неотделимый от осваиваемой им Божественности ее второй, тварный субъект (здесь справедливо: *omnia ex nihilo*, содержание же все из Бога: *ex nihilo nil fit*). Становясь чрез Смерть, Человек умирает не вполне: становится своим "был" (ст. 373, 492) только для себя несовершенного. В Боге он умирает полною (74_{19}) "второю" Смертью, но зато и вполне воскресает: (как) всегда совершенное свое "есмь" и "есмь" (воскресение) Бога. Это значит, что Человек вопреки своему несовершенству всегда и совершенен как свое "живу чрез Смерть". Следовательно, я – несовершенный есмь в себе-совершенном (ст. 657) как возможность (ст. 219), но и как интегральный момент себя-совершенного (ст. 216, 593). Я-совершенный содержу в себе себя-несовершенного, т.е. не хотящего, а **потому** не могущего вполне усовершиться, и себя же преодолевающего-преодолевшего этого себя несовершенного. Но в себе-совершенном я-несовершенный (ст. 190, 589) есмь всегда и как непреодолимо несовершенный, без чего вообще не могло бы и быть моего несовершенства. Таким образом, должно быть некоторое "средостение", некоторая преграда, которая для несовершенного-меня непреодолима, но которую я-совершенный все же преодолеваю, так что она для меня и не есть и есть (– было-будет, 74_{32} сл.).

Преодоление ее заключается в переосмыслении мною моего несовершенного бытия (полном, совершенном как светопреставление, ст. 426), в **умопремене** (μετάνοια – уже Лютер отметил неточность перевода ее чрез *poenitentia*, т.е. покаяние). Умопремена – решающий момент моей жизни (хотя бы эмпирически и рассеявшийся во множестве актов, а не выразившийся в одном акте "обращения", *conversio*) и связана с моею смертью (хотя, думаю, достигает полноты, как правило, по ту сторону эмпирической несовершенной "первой" смерти). Однако, несмотря на переосмысление мною жизни (ст. 373) и светопреставление, несмотря на усовершение

мною моей прошлой и будущей несовершенной жизни, я и сохраняю (или даже воскрешаю) ее как несовершенную; только она для меня уже не вина, а кара (ср. глубокие умозрения ап. Павла о грехе и законе, ср. выше, стр. 18), конституирующая несовершенное действие как вину. Блаженствуя, ап. Петр все еще плачет горько, оплакивая свое отречение, и, полагаю, ни за что от слез своих не откажется.

Человек воскрешает прошлое, делает его вечным, чтобы его перестрадать, "изжить", для чего оно должно вечно быть точно таким, каким оно было (ср. выше, 76_7). Наше несовершенство, как и совершенство наше, не что-то недвижное, стабильное ($74,_{11}$). Оно – никогда не достигающее своей цели наше самоусовершение, начаток и предчувствие нашего совершенства. И совершенство, и несовершенство – временной как (первое) всевременный и (второе) умаленно-всевременный процесс: в совершенстве покой не соотносителен движению, но само оно – как своя завершенность, целокупность, как свое единство. Взаимоотношение несовершенства и совершенства не обладает временны́м характером (74_{21} сл.). Так объясняется, что онтически первое совершенство и **после** его отрицающего несовершенства, что смерть Человека онтически первее его жизни, что существование совпадает с воскресением. Несовершенство Человека есть прежде всего неполнота его Смерти; и в несовершенстве хотения, в вольно-недостаточном хотении, в нехотении (ст. 361) умереть источник несовершенства. Эта недостаточность хотения – косность, леность, страх Смерти. В Боге неполноты хотения нет. Потому необходимо должен быть и я-несовершенный (74_{25}).

(Само)раскрытие или (само)развитие Бога и твари в ее совершенстве является двуединством покоя и движения: *status mobilis et motus stabilis*, как удачно сказал о Боге бл. **Августин**. Это значит, что оно – и двуединство (эмпирически также соотносительных) непрерывности (единства, покоя) и прерывности (множества, движения), без которой невозможна Смерть. В несовершенной твари нет полной прерывности (ст. 72), ни полной непрерывности. В ней недостаточность единства (73_9) выражается как соотносительность абстрактных единства-покоя-непрерывности и множества-движения-прерывности. Несовершенная тварь не всеединство, а система-системность.

СТИХ 31. Неизбежность, необходимость гниения и неустранимость, бытийность "было" свидетельствуют о несовершенстве твари.

СОНЕТ IV

Бог Смертью достигает Своего предела (ср. ст. 39). Себя определяет, что является и его самораспределением (ср. ту же двоякость пространства), самораздвоением-саморазъединением (см. III, 707, 705), бесконечный – Себя и оконечивает. Но Его небытие есть и его пакибытие, тожественное с Его приснобытием; Его Смерть – и Его вокресение, тожественное с Его вечной жизнью. Смерть всеединого Бога не один какой-то "последний" момент Его бытия. Но Смерть всего Бога столь же во всех Его моментах, сколь во всяком Его моменте: Он Альфа и Омега. То же надлежит мыслить и о воскресении Бога. Образное выражение: "ниспал в ничто, в небытие" – не должно искажать суть дела, превращать ничто, небытие в своего рода бытие (как у Гейдеггера и даже у Гегеля). Подобного бытия небытия быть не может (ст. 48). Небытие всегда есть небытие **данного** "этого" бытия. Небытие всебытия (Бога) – вольная...

(пропуск в рукописи) . . . .

...более совершенного, не знаем метафизически(!)-этического учения, которое бы столь же ясно, стройно и полно объясняло бытие, столь же органически развивалось в систему, которая поныне далеко еще не раскрыла всех своих возможностей, столь же согласовалось с жизнью своего основателя и в ней было осуществлено. Но нельзя, по-видимому, утверждать, что не может появиться еще более относительно совершенный человек и более совершенное учение. А здесь встает еще целый ряд вопросов, также кажущихся неразрешимыми. Действительно ли переживаемую нами эпоху эволюции мира надо считать его апогеем? Действительно ли в эту эпоху среди всех небесных тел наибольшим значением, вопреки вожделеемой разумом симметрии, обладает маленькая наша Земля? Неужели Человек относительно совершеннее всех других разумных существ, которые, по всем вероятиям, живут чрез смерть на множестве других небесных тел?

Единственным средством ответить на основной вопрос о единородности Иисуса представляется соединяющая нас с Ним интуиция, в которой Он непосредственно воздействует на нас Своею личностью, учением и воплощающей учение жизнью. Эта интуиция делает нам видимым во Христе Отца. Но она – теоретически – может быть и нашей иллюзией. Даваемый ею положительный ответ на наш вопрос обоснован **верою**, вернее тем в свободном акте веры, что остается за вычетом доказуемого в нем разумом. Ибо вера – не доверие, не *fides ex auditu*, но разумом обосновываемое знание, которое преодолевает существенное сомнение (ст. 45), делает свое знание достоверным (достойным веры) благодаря тому, что становится "цельным", захватывающим всего человека, выражающимся в его деятельности знанием, "живым знанием" (**А.С. Хомяков** говорил: "живознанием"), как и сама она, живая вера, а не мертвая *fides ex auditu*. (Борьба Лютера с формулой "вера и дела", собственно говоря, вызвана недоразумением; в современном прагматизме следует видеть попытку выкинуть из веры теоретико-познавательный момент.)

Как цельное знание, вера – свободный акт, чего нельзя сказать о теоретическом познании. И весьма показательно, что сомнение сильнее всего, когда оно направлено на единородность Христа, связующего нас с Богом. Исходя из веры в Богочеловека Иисуса, получают удовлетворительное, хотя пока что и гипотетическое разрешение намеченной выше проблемы.

СОНЕТ XI

Человек превосходит свое вечною мукою, бесконечным умиранием изживаемое им несовершенство, усовершается свободно. Вочеловечиваясь, Бог его не неволит, – настолько, что человек может усумниться в самом Его существовании. Бог только являет Себя Человеку, только зовет его к Себе. Но Богоявление есть вместе с тем и явление человеку его собственного совершенства, "царства небесного" (ср.: премените ум – покайтесь, **ибо** приблизилось царство небесное), представляющегося несовершенству и в несовершенстве миром ангелов.

Совершенный Человек онтически первее несовершенного, и

совершенная его воля предстает ему-несовершенному как его судьба (ст. 106) и в силу единения с Богом – как воля Божья, промысел Божий, из чего явствует взаимоотношение судьбы и свободы во взаимоотношении Бога и Человека. Судьба, как выражение совершенной воли Человека, указывает ему истинно преследуемую, хотя и не сознаваемую им цель, или "конец", осмысляющий его "тьму" как "средство" (ст. 55) и ее просветляющий. Тварная тьма сияет светом, ответствующим Божьему и с Божьим сливающимся.

СОНЕТ XII

Однако солнце, звезды, весь несовершенный мир только отсвет истинного Божьего света, который незрим подобно тьме, но к постижению которого все же, преодолевая, превосходя себя, стремится Человек. Совершенство Человека также "свет без тьмы в себе", слиянность в нем с Богом и полнота обоженности для несовершенного Человека – возможность, "может быть".

СОНЕТ XIII

Однако "может быть" обладает не меньшею реальностью, чем "есть". Нельзя предположить, будто тварь, Человек выдумывает, т.е., в конце концов, создает из ничего что-то свое, чего нет в Боге, или будто Бог издевательски обманывает Свою тварь. "Может быть" истинно, всевременно есть, но есть чрез смерть и воскресение, есть как жизнь-чрез-смерть. Несовершенный же Человек воспринимает это свое "есть", или "есмь", как частью себя не осуществившее (будет-буду), частью погибающее, хотя не могущее совсем погибнуть, полуживое-полумертвое (было-был) мгновение.

СОНЕТ XIV

Наше несовершенство выражается и в умалении всевременности совершенного нашего и Божьего бытия во "всевременность мгновения", в котором всевременное "есть" ниспадает в "было" и "будет",

создавая иллюзию отвлеченного от них "неподвижного есть" (ст. 194). По существу, это не иное что, как разъединение Твари, обособление всякого ее момента.

Корень же несовершенства – вольная недостаточность хотения восприять живущее чрез Смерть Божество, косность или леность твари, ее страх перед страданиями и смертью и как бы подмена утверждения Человеком Бога чрез жертвенную самоотдачу Ему – самоутверждением (гордынею) Человека. Однако Боговочеловечение делает наше несовершенство средством (ст. 55): оно существует лишь потому, что существует совершенство, и в самом несовершенстве своем Человек жаждет всецелой Смерти. Недостаточность этой жажды обнаруживается в некоторых моментах мистического опыта, в идеях Нирваны, в самоубийстве, в инстинкте самоуничтожения.

СОНЕТ XV

Разграничивающая Бога и Человека (поскольку есть Бог – нет Человека и наоборот), Смерть устраняет **пантеизм**, который обожает несовершенную тварь или делает несовершенным Бога. Квазиглубокомысленный термин "пантеизм" просто оставляет непреодоленным дуализм Бога и Твари, т.е. делает тварь вторым Богом. Бог связан с Человеком как Творец с тварью. Но творение (разумеется, из ничего: не образование, оформление материи) необходимо предполагает Боговоплощение (иначе Бог не все), Смерть-Воскресение Бога и твари, равно и их свободу.

Человек сам по себе (без Бога) – ничто, не сотворенное Богом чудище, субстанция без акциденций. Во втором случае (творение из материи?) Человек был бы не свободным и виновным в своем несовершенстве, а всецело предопределенным своею первозданностью, сам же акт творения – бессмысленною и жестокою Божьей забавой. Но в процессе своего Боговосприятия-Богостановления Человек – иной субъект, или, лучше, субстрат Божественности (*Gottheit* – Божественного содержания), первым, исконным субъектом которой является Бог. Возможность такого понимания обусловлена Богочеловечеством, т.е. жертвенною Смертью и Творением-

Воскресением как Бога, так и Человека. В Богочеловеке Бог: есть – не есть – есть, а Человек: не есть- есть-не есть.

Творит и обожает Бог **свободного** Человека, т.е. с его согласия (как же иначе?). Следовательно, Человек и самовозникает, соучаствует в творении его Богом, **со**творит себя.

С другой стороны, Человек обожается и обожен-обожился в самом точном, не метафорическом смысле. Стало быть, он не может не быть своим собственным Творцом. Далее, как сотворенный, но всецелый (а потому преодолевший свою начальность-конечность, свою тварность) Бог – Человек не может не умереть жертвенно для того, чтобы воскрес умерший ради него Бог. Он воскрешает-воскресил своею Смертью Бога, что является и самовоскресением Бога. Т.е. воскрешение Человеком Бога соответствует творению Человека Богом и делает это творение-самовозникновение Человека его, Человека, **рождением** от Бога, Смертью и Воскресением. Но воскресению, которое есть и утверждение, и существование, предшествует Смерть. Следовательно, **онтически** Смерть ранее существования, будучи его условием (как самоотдача ранее утверждения и совершенство – несовершенства).

Однако во **временно̀м** порядке существование предшествует самоотдаче-Смерти (как и несовершенство Человека – его усовершению): обратное представляется нелепым и невозможным. Временной порядок, несомненно, выражает некоторое онтическое отношение в совершенном всевременном Бытии. Это отношение и есть отношение твари к Творцу, возносимое в Богочеловеческое единство, но в нем и сохраняемое. Тварь в Богочеловеке есть и не есть; поскольку же не есть – чрез Смерть и воскресение родилась от Бога и стала Богом, что оказывается и преизбыточествованием, как излиянием Его за Свои границы. В самом Боге первенство Смерти Логоса перед Его Жизнью (которая есть и Его Воскресение) возможно потому, что, рождаясь-умирая, Он рождаем "бессмертным" Отцом.

II

16

Ст. 224. Иначе бы Человек не был свободен (ср. ст. 230).

17

Ст. 229. Замысел Божий есть уже и осуществленность его, как Идея Бога – сам Бог (ср. онтологический аргумент св. **Ансельма**), как совершенство-усовершение твари онтически предшествует ее несовершенству.

18

Ст. 233. Нелепо желание частично обожиться, стать частью неучастняемого Бога (ст. 613). Поэтому нелепо и само наше эмпирическое Бытие, так что истинное, совершенное должно представляться ему и представляется нелепым (ср. *credo quia absurdum*). Приходится выбирать между двумя нелепостями. Но все попытки эмпирического несовершенного бытия самодовлеть оканчиваются (не исключая "**экзистенциальной**" философии) неудачею, раскрывая внутреннюю их противоречивость, в частности – невозможность для них обойтись без понятий, реальное содержание которых они отрицают. Попытки эти опровергаются самим фактом жизни Человека. Наше несовершенное бытие – невозможность, нелепость, осуществленная (принятая, допущенная) Творцом для того, чтобы оно стало совершенным Бытием.

19

Ст. 235. "Свершение", осуществление недостаточного (нелепого) тварного хотения есть дарование ему бытия, или обожение несовершенной (!) твари и приятие Богом (Логосом) "зрака рабьего", или "вочеловечивание" Бога. Совершенное бытие стало для

Человека ”идеальным” образом, нереальным и для него еще-не-бывшим (ст. 242), хотя предносящимся ему словно и бывшим, Раем; стремление к нему – ”несбыточным” (ст. 236) эмпирически, в несовершенстве неосуществимым.

Вместо того, чтобы стать райским, бытие Человека (и Бога – ст. 235) оказалось адским, как дурною бесконечностью умирания, невозможностью вполне умереть, а потому вполне жить (ст. 236, 244). Ад объемлет, содержит в себе эмпирическое бытие (ст. 262) и **вечен**, непреодолим эмпирически (ст. 189). Но он преодолим за пределом эмпирии во всевременном бытии, интегральною частью которого он становится. (**Оригенизм** ложен, поскольку утверждает: 1) временность Ада, что превращает его в Чистилище и метафизически бессмысленно, и 2) возврат всего в прежнее состояние, что постулирует падение совершенного и также лишено смысла.) Ад – само существование мира, понимаемое как воплощающее и вместе искупающее недостаточное хотение Человека, кара за его вину (ст. 254).

Вопреки мнению **Клаузнера**, христианство вовсе не пренебрегает идеей Справедливости ради идеи Любви. Естественно, что всевременный Ад мыслится в настоящем и преимущественно в будущем (его не может быть **до** вины Человека). Мифы помещают Рай и в прошлое, хотя совершенное пасть не может (ст. 242). Следует помнить, что Ад и, еще более, Рай – явления совершенства в несовершенстве. Этим отчасти объясняется спиритуализация (”идеализация”) совершенного бытия, рая и, среди ”просвещенных” дам, даже Ада.

20

Ст. 268-269. Любовь превозмогает, ”возносит” адскую муку, но ее не уничтожает, являясь ее корнем. Любовь – жертвенная самоотдача и смерть ради жизни другого. ”Никто не имеет большей любви, чем полагающий жизнь (”душу”) за други своя”, – выражает этот этически-метафизический закон Жизни, как идеал поведения несовершенного Человека. Человек, весь мир – осуществляет этот закон, но несовершенно, сам себе противясь. Он не вполне отдает себя иным существам и Богу, т.е. себя их погибанием утверждает (ст. 603, 619).

21

Ст. 270-278. См. миф Кабалы о сосредоточении в букве (юд) и последующем излучении Эн-Софа (ср. ст. 458).

22

Ст. 291-341. Валентинианский миф о Софии Ахамот искаженно, но с наибольшею полнотою выражает христианскую концепцию возникновения Человека-мира (ср. мою "Поэму о смерти").

23

Ст. 328. Подобно тому, как в Боге творческий акт есть и познание творимого, в несовершенном Человеке недостаточность хотения, безволие обращается сомнением (ст. 342). Обусловленное несовершенством раздвоение сомнения и безволия выражается в двойственности самого сомнения: в различии знания и веры (ср. прагматическое "теория – руководство к действию").

24

Ст. 334. Для части ранних буддистов (хинаяна) Нирвана, несомненно, аватар Брахмана, в Махаяне ставший раем соответствующего бодисатвы. Философствующие приверженцы Хинаяны считали Нирвану небытием. Но, по словам самого **Шакья-Муни**, о Нирване нельзя сказать, что она есть, нельзя сказать, что она не есть, ни того, что она есть и не есть. Нирвана – выше различия между бытием и небытием, Неопределимое, Несказанное.

Раннему буддизму чужда по истоку своему эллинская, раскрывающая себя в новоплотиновски-христианском учении о троичности Божества, идея постигаемости и постижения (гносиса) Непостижимого. **Тримурти индуизма** ничего общего с христианским учением о Троице не имеет. Но в индуизме (аватары божества), как и в Махаяне, идея бодисатвы приближается к христианской идее Боговоплощения (ср., впрочем, и религию умирающего бога, который – Фаммуз, Адонис, Осирис, Атис, Дионис – является получеловеком). Смелее, чем историческое христианство, воспринимает божествен-

ную Жизнь-чрез-Смерть **шиваизм** (Натараджа; ст. 615).

25

Ст. 336, 437, 661. Ангел – совершенная личность, как (поскольку) она видима и существует для своего несовершенства и в нем. Я-совершенный – слиянность своя, двуединство со своим ангелом. Есть ангелы личностей социальных (церквей, народов, вообще – социальных групп), ангелы мира животного (херувимы) и стихийно-вещественного (серафимы). Но ангел как отдельность существует только для несовершенного мира, только в разъятости бытия, в которой он столь же реален, сколь реален несовершенный человек, не менее и не более.

Подобной реальности нельзя признать за миром **бесов** (ст. 326): "не может существовать царство, разделившееся на ся". И не случайно фольклор изображает беса в виде Анчужки Беспятого или даже в виде совсем лишенного задней части тела "декоративного" существа. При ближайшем рассмотрении "духи" зла рассеиваются как дым. Бес "в Истине не стоит", лжет. Лжет, и прикидываясь, будто бы существует, т.е. я воображаю будто бы существующего беса. Однако это мнимое бытие обладает своим основанием. Во всей разъятости Человека-Мира я остаюсь его индивидуацией, хотя сознаю себя не определимою четко, но противостоящею другим его индивидуациям и ему в целом отдельностью. (Я-познающий мир – тожественен ему в меру несовершенного своего познания и все же противостою ему как Я-познающий-себя.) С каждою моею мыслью, с каждым моим чувством, влечением сливаются мысли, чувства, влечения других, чаще всего неведомых мне индивидуаций, неясно отличаемые мною от моих и воспринимаемые мною как меня влекущая, либо порабощающая, или противящаяся мне сила, как что-то или кто-то. Особенно ярко переживается все это в нравственной моей жизни в связи с проблемами добра и зла. Поскольку я ошибочно считаю зло не недостатком блага, а каким-то злым бытием, субъект злого действия и представляется мне злым существом, бесом. Но такого аналогичного ангелу существа быть не может именно потому, что он может быть только **недостаточно** хотящим и недостаточно сущим (ср. вопрос о существовании перстного Адама). Ссылка апологетов зла и бесовского мира на **силу** зла неубедительна, ибо по сравнению с

не обнаружившей себя эмпирически силой совершенства сила его недостаточности ничтожна.

26

Ст. 352, ср. 229.

27

Ст. 357, ср. 233.

28

Ст. 368. О "раскаянии" как умопремене см. выше (76_{19}). **Вина** – создающее ее как таковую сознание ее, а тем самым и ее преодоление (еще не преодоленность). Это преодоление делает бытие-вину бытием-карою, жизнь мою – изживанием (ст. 375-377) в себе "ветхого", преходящего и для познания уже прошлого человека, подчиненного создаваемой разъединением мира-меня необходимости, закономерности (ср. ст. 402), содержащим в себе земную жизнь Ад. Преодоленность вины оставит ее как удовлетворяющую меня, мою и Божью Правду кару, и непостижимым "пока" для меня, но в минуты религиозно-нравственного подъема как-то неясно и предощущаемым образом вина-кара возносится, преображается.

29

Ст. 378-395. Самое суть, "ядро" мира образует познающая и преодолевающая его закономерность, необходимость, т.е. **освобождающая** себя и его часть человечества, – племя рождаемых Богом, народ Божий, Израэль, Церковь. Осознаваемая Богорожденными задача всевременна и выводит за пределы эмпирического мира. Они должны усовершить не только то, что будет (будет даже за границею их эмпирической жизни), но и то, что было. (Наивным и чудовищным искажением интуиции этого является развитая Н.Ф. Федоровым идея магического воскрешения мертвых.)

Богорожденные – соль и закваска мира – должны очеловечить и обожить "звереобразное" человечество, а в нем и весь мир,

чтобы вся тварь стала Сыном Божьим. Философски беспомощно и убого возражение – указание на то, что в ранние геологические периоды не было человека, а следовательно (?), и сознания, как, по всем вероятиям, их не будет через 1-2 млн. лет. Само познание нами прошлого свидетельствует (о том), что оно (а вовсе не поддающийся сличению с оригиналом его "образ") – в нас, и мы – в нем. Правда, постоянно живя в прошлом и прошлым, мы потеряли способность удивляться этому – философствуя, спрашивать: каковы природа и смысл нашего знания о прошлом? Как оно возможно? Чтобы удивить нас, нужен неоспоримый факт точных предвидений (не "домыслов", – хотя что такое и домыслы?) будущего, знания, от знания о прошлом принципиально не отличного. И надо иметь в виду, что процесс знания – не отвлеченный, чисто духовный, а духовно-телесный процесс, так как человек – существо духовно-телесное, в котором "дух" неотделим от "материи", и что нет "духа" или "души" без тела.

Встающие здесь метафизические вопросы (в конце концов, – проблемы всего миросозерцания) представляются разрешимыми на основе всевременности и, шире, всеединства (жизни-чрез-смерть, круговорота) бытия. Единство с Богом, обоженность и Богорожденность делает человека причастным Божьему творчеству. Человек вместе с Богом творит мир и себя самого, так что творение Человека Богом является и самовозникновением Человека (ст. 393): чрез самоотдачу Человек может быть свободным.

30

Ст. 407-413 (ср. 429-444). Познавая творимый Им мир, Бог познает (творит) всякий его момент (индивидуацию) и все его моменты во всех их видоизменениях и взаимоотношениях. Он ничего не упускает из виду, ничего не забывает. Он познает (творит) мир как единство множества, как целое, в котором часть равна всему, как живое, самодвижное и во всем бесконечном своем движении завершенное, совершенное всеединство.

Несовершенный человек, познавая (но не сознавая соучастия своего в Божьем творчестве), отвлекает (от-, вы-, разделяет) познаваемое как таковое и останавливает, стабилизует его. Покой движения (*status mobilis et motus stabilis*) воспринимается им как покой

и движение или даже как покой **либо** движение (*tertium non datur!*). Целокупность движения для него покой без движения, движение – момент без начала и конца или дурная бесконечность (математическая), "логическое" бытие – множество разъединенного, мир атомов, объединяемый пустотой. Всеединство он познает или как единство, в котором исчезают все отдельности (хотя – только в них и чрез них постигает он всеединство), как систему, как общее понятие, по указанному уже основанию недвижное, неизменное; или же он познает отдельность, самое большее – несколько отдельностей, в которых бессилен познать конкретное их и мира единство. Частный случай общего понятия – закон. Сама отвлеченно (в общих понятиях) выражающая движение всеединства (восполняющая логику) **диалектика** превращается в черную магию материалистов.

31

Ст. 411. Религиозный антропоцентризм в наше время кажется нелепым (как, впрочем, и христианское миросозерцание вообще). Он, по-видимому, противоречит всем данным и гипотезам науки. Сюда присоединяется *Minderwertigkeitkomplex*, безмерно превознося свою – человека – власть над природой и мечтая водворить на земле рай, любим мы пофилософствовать на тему о том, что Земля – одна из песчинок вселенной, а мы сами жалкие червяки. Даже удовольствие находим в таком самоуничижении паче гордости.

Мы не знаем более относительно совершенной твари, чем человек. Конечно, мы – одна из индивидуаций Земли, Солнца и его системы... всего мира, который и называем Человеком (Адамом Кадмоном Кабалы, Пурушею и, думаю, несмотря на замечания Ф.Отто, Праджяпати индусов и т.д.).

Актуализирующиеся во мне высшие индивидуации конкретизуют во мне (высшие через низшие) весь мир, но вне меня и индивидуаций моего ряда, отдельно от всех нас не существуют. Так, нет и меня вне и отдельно от всего моего телесно-материального процесса ("тела"), от всего животно-материального процесса-бытия, в круговороте которого все становится всем (хотя эмпирически еще не стало). В моем ряду "разумных существ" непременно должна быть одна и только одна относительно наиболее совершенная индивидуация мира (Человек, см. выше). Не вызывает никаких теоретиче-

ских возражений, хотя, разумеется, недоказуемо, что такою индивидуациею является человечество, которое относительно совершеннейшим образом может актуализоваться лишь в одном индивидууме, и что именно с этим индивидуумом особенным образом соединяется Бог.

32

Ст. 421. Но несовершенное, как и весь мир, человечество разъято, только становится всеединым. Адама как действительно всеединого человека не было и нет. В несовершенстве есть лишь идея, идеал Адама, т.е. отражение совершенного Адама, "небесного", но "вочеловечивающегося".

33

Ст. 426. Истинный Адам, вочеловечившийся Логос или Умный Мир и есть очеловечившийся и обоженный. В несовершенстве он только свой образ, отличный от нас и влекущий нас к себе, в силу же отличности своей понимаемый нами как отдельно существующий абстрактный "мир духов". С этим связаны актуальность и принудительность, необходимость нашего знания: только в совершенном познании нами Истины делает она нас действительно свободными. Но знание должно быть конкретным, живым, творческим знанием, и мир совершенный – единство тела с духом, Человека с Ангелом, достигаемое чрез всецелую жертвенную Смерть (456).

34

Ст. 436. "Во всем таясь" – см. замечательные описания восприятия таящегося в вещах истинного бытия у М.Пруста.

35

Ст. 445, см. ст. 265, 368.

36

Ст. 464, см. ст. 396, 390.

37

Ст. 489-494. Религиозный миф связывает смерть со вкушением плодов с древа познания, ибо познание – одно из самообнаружений Смерти. Ведь и условием познания (совершенное познание есть самопознание) является создающее объект самораздвоение, смерть познающего. И объект (само)познания, пока он не (вос)соединен с субъектом (само)познания, не воскрешен им, мертв (или – в несовершенном познании – полумертв), недвижим, неизменяем, необходим. Поэтому, как и потому, что (вос)соединение онтически после разъединения, познаваемый объект всегда представляется минувшим, прошлым. Даже будущее в познании становится прошлым. Таким образом, всплывает наружу относительность различия между "было" и "будет", но (и) производность от их тожества во всевременности бытия.

38

Ст. 494 (439) – 507 (502). Но всевременность, как и всепространственность, – аспект всеединства, выраженного в приводимом образе китайским философом III в. до Р.Х. Чуан-Ли.

39

Ст. 508 (503) – 525 (520) – 536 (531). Временны́м своим качествованием всеединое бытие преодолевает свою пространственность-множественность: часть делает целым, мгновение – всем временем и устраняет роковую иллюзию недвижного "есть". Недвижное настоящее – подобная общему понятию, символизирующая целое абстракция, которая сжимает до неразличимости, стягивает в небытную точку свое множество. Несовершенному человеку его всеединство дано как "малое" всеединство (всевременность) момента, мига, который от соседних моментов точно не отделим. Но именно в этой малой всевременности, в наибольшей актуальности эмпириче-

ского существования, человеку открывается путь к его совершенству, где все не только становится, а и стало всем, и к Богу.

40

Ст. 526 (521). Становление всего всем с наибольшей полнотою переживается нами в глубоком сне. Но родственный гипнотическому состоянию и экстазу, погружающий нас во всевременное (отсюда **вещие** сны) совершенное наше бытие глубокий сон обычно забывается. То, что мы вспоминаем, является, как правило, **полусонием**, состоянием, переходным от сна к бодрствованию (или обратно), когда восприятие всеединого бытия прихотливо сливается с еще (или уже) нестойкими восприятиями эмпирической действительности. Полусоние – царство фантасм, Химеры, объясняющее символизм снов (ср. бессознательное **Фрейда**, грубо-материалистически его толкующего).

41

Ст. 539-536. Во множественности своей всеединое бытие упорядочено временно-пространственным распределением своих моментов, которое выражает диалектически-смысловую их связь, очень несовершенно познаваемую с помощью отвлеченных общих понятий. Вскрыть эту связь должна история, наука о конкретном развитии. История же прежде всего история религии и даже церкви. Забывая это, она запутывается в пошлых нелепостях позитивистической теории прогресса.

42

Ст. 537-540, см. 458-488.

43

Ст. 547-547, см. выше.

44

Ст. 567, см. выше.

45

Ст. 573, см. выше.

46

Ст. 576, см. 458.

47

Ст. 601, см. выше.

48

Ст. 615-620. В образе "царя пляса" **Шивы** индуизм с исключительной силой выражает положительное значение круговорота несовершенного бытия (ср. ст. 603, 470, особ. 480), но не в состоянии усмотреть его смысла. И в буддийской **самсаре** обнаруживается вся бессмысленность несовершенного бытия.

49

Ст. 626, ср. 613. Это и есть адское бытие как дурная бесконечность умирания (ср. 648). Интуицию "второй смерти" и (ст. 627), следовательно, несовершенства, неполноты эмпирической первой мы, не говоря уже о христианстве, находим во многих религиях.

50

Ст. 641, ср. 258.

51

Ст. 652, см. 363.

52

Ст. 661, см. выше.

53

Ст. 664, см. выше.

III

54

Начатки или предвосхищения идеи Триединства встречаются в глубокой древности. Мы находим их (как заметил уже новоплатоновец **Дамаский**, а может быть, даже Бероз) в шумеро-вавилонской космогонии, в космических умозрениях **мемфисских** жрецов, которые развивали учение жрецов Гиераполя. Однако идея осталась лишь предчувствуемой, ясно не опознанной – слишком слабым было индивидуально-личное самосознание, несмотря на изумляющее обращение **Эхнатона** к своему единому Богу: "Никто же знает Тебя, только сын Твой Эхнатон". Ибо познание Триединства связано прежде всего с Божьим и человеческим самопознанием. Развитие же познания и самопознания достигло своего апогея в эллинской (греческая философия) и еврейской (псалмы, пророки) культурах, особенно же в синкретизме эллинистической. Притом это развитие связано было с "опытом смерти": с утратой еврейским народом политической самостоятельности, превращавшеюся в надежду, что он спасет человечество своими страданиями (Второисайя), с отмиранием в эллине общественно-политической его жизнедеятельности, с его сжиманием себя до субъективно-индивидуального бытия и его попытками спасти себя в непосредственном общении с Абсолютным.

Учение о Божестве как Триединстве, намеченное у Нумения, развитое **Плотином** и **Оригеном**, представляет собой восхождение от индивидуального человеческого самопознания через анализ его к его первоначалу – к абсолютному Самопознанию, которое есть и творческое, преизбыточествующее Самобытие или Жизнь-чрез-Смерть.

Такое восхождение (познание Триединства Бога) возможно потому, что Бог соединился с Человеком (воплотился-вочеловечился), как индивидуальное самопознание возможно потому, что Он воплотился в виде человека-индивидуума. Только при том условии, что мой разум некоторым образом соединен с познающею себя абсолютною Истиной, что я в себе имею, по словам апостола, "разум

Христов", не бессмысленно мое стремление познать Истину и возможно само сомнение.

Гносеологическая сторона Триединства по мере распространения христианства среди необразованных низов общества и общего упадка культуры быстро теряла свое значение. На место ее все более выдвигался онтологический аскпект догмы. Но именно с онтологической точки зрения (особенно при уклоне в спиритуализм и непонимании Смерти), Триединство Божества представляется труднодоказуемым: мало доступным разуму, "сверхразумным" объектом веры-доверия, *fides ex auctoritate*. А вера-доверие и без того все более заступала место включающей в себя и разумное, логически-диалектическое познание живой веры, особенно на Западе, менее культурном, не разбиравшемся в богословски-метафизических тонкостях греков. Здесь веру стали понимать как "правило веры" – *regula fidei*, – требующее безоговорочного признания. Уже в V в. бл. **Августин**, несмотря на то, что стал христианином отчасти под влиянием "Эннеад", пытался обосновать троичность Божества анализом не знания, а Любви, причем совершенно неубедительною оказывается существование третьей Ипостаси. Естественно, что на Западе желание не умалить Сына привело к искажению Никео-Царьградского Символа Веры и... к умалению Духа (*Filioque* вместо *per Filium*). Правда, позднее под влиянием аргументации православных католическая церковь признала, что "и от Сына" равнозначно вполне приемлемому *theologumenon* "чрез Сына". Но "и" (καί, *et, -que*) никак не может быть тем же, что "чрез", которое устраняется в католической догматике пояснениями слов "из Отца и Сына" словами: "как из одного начала", "одним дуновением", "из того, в чем Отец и Сын одно". Эти пояснения нудят признать исхождение Св. Духа из сущности Отца, что нелепо, ибо сущность Божья есть и Дух. В применении к Сыну Царьградский собор заменил слова "рожденный из сущности" словом "единосущный" (вместесущный): Сын рождается, и Дух исходит не из сущности, "усии" Отца, а из Его "ипостаси" (Личности), но отцы Никейского собора ипостаси и усии еще не различали.

Человек – весь мир, все тварное бытие в совершенстве своем актуально, в несовершенстве потенциально (см. II, 218). Следовательно, познание его не что иное, как самопознание в противопоставлении им себя и единому с ним (!) Богу (Богопознание) и в его

разъятости, когда мы не узнаем себя в другом (II, 541). Отсюда, однако, не следует, будто в совершенстве Человек не разъят. Он разъят и в нем, и даже больше – до полного исчезновения, только – Смертью своею разъятость и преодолевает. Иными словами, как модус самопознания познание обладает абсолютной ценностью.

Я-познающий (субъект самопознания) есмь и Я-познаваемый (объект его); но Я и разъединен с собою-познаваемым, от него **отличен**. Я отъединен и един с собою-объектом потому и в том, что саморазъединяюсь: и я, и он (я-он или я-в-нем) – мое саморазъединение, умирание-смерть, вернее, саморазъединение я-в-нем или я-он, ибо о себе-познающем я ничего сказать не могу, поскольку от себя-познаваемого отличен. Я-познаваемый – плод своего саморазъединения только теоретически, в абстракции отделимого, говоря же злоупотребительно – "отличимого" от себя, как рождающего отца, и себя, как рождаемого-рождающегося сына, который должен вечно, без конца саморазъединяться.

Восходя от несовершенного человеческого самопознания к Божьему, в Божьем с необходимостью узреваем:

1) предельное, полное разъединение-разъединенность Отца с Сыном (большее, чем ведомая нам разъединенность пространственно-материальных вещей);

2) предельное, полное их единство;

3) оконеченность бесконечности, устраняющую в ней "дурность", и бесконечность, преодоленность конечности, снимающую ее ограниченность, синтез конечности с бесконечностью, который мы называем истинной Божественной бесконечностью;

4) полноту и конкретность (по)знания, являющие его как всеединую Жизнь-чрез-Смерть.

Единство субъекта познания с его объектом – прежде всего их первоединство; Отец, пока Он еще не стал Отцом, – единство неразличимое и непознаваемое (ибо **до** различия и познания). О нем, как о Нирване, нельзя сказать ничего, ни того даже, что оно есть. Есть и познается разъединение-разъединенность. Но познания не могло бы быть, если бы субъект его был только непознаваемо первоедин и разъединен с его объектом.

Субъект стремится воссоединить с собою себя-объект, вобрать его в себя, и пока он в той или иной степени не достиг своей цели, акта познания еще нет. Следовательно, субъект не только первоеди-

но-единственен и разъединяется-разъединен на субъект и объект, причем – второе познается им в объекте, а к первому, непосредственно не познаваемому, он из объекта и в объекте умозаключает. Субъект и воссоединяется-воссоединен с собою-объектом, опять-таки и по тем же основаниям – через объект и в объекте. Строго говоря, я вижу себя – воссоединяющегося или свое воссоединение только в себе-объекте и как себя-объект. Я-свой-объект и (в совершенстве моем) **весь** я. Весь я-разъединяющийся – свой объект, и весь я-воссоединяющийся – свой объект. Мое саморазъединение и мое самовоссоединение – тот же весь я, тот же самый я-объект. Но **раз**ъединение не **вос**соединение и никак им быть не может. (Дух Св. не может исходить из Сына.) Таким образом, я-познаваемый, отличный от себя-познающего (хотя с ним и единый, ибо познаю его в себе-познаваемом, и только в себе-познаваемом, чрез себя-познаваемого и как себя-познаваемого) сразу один и тот же я, и два я: разъединяющийся и воссоединяющийся, рождаемый-рождающийся-умирающий и воскрешающий-воскрешаемый-воскресающий – и нерожденно бессмертный.

Если Отец рождает, отделяет от Себя Сына, то Духа не рождает, но "изводит" из Себя, как бы не допуская разрыва между Своим единством-единением и Его **воссо**единением. Если же Дух имеет предвечное Свое начало в Отце, то в ином смысле, чем Сын, в том смысле, что Сын Его определяет, что **чрез** Сына и онтически **после** Сына он исходит от Отца, дабы Сын воскрес и жил. Дух – единосущная Отцу и Сыну, действительно отличная от Них Ипостась (Лицо) Пресв. Троицы Своею силою, которая ипостасна в Сыне подобно тому, как Сын жив и воскрес Своею силою, ипостасною в Св. Духе. Но все три Ипостаси и каждая из Них – одна и та же единая Сущность, и вне Их никакой сущности нет. Потому Бог один и един; и потому еще, что Сын умирает.

Наиболее трудной для понимания была ипостасность Св. Духа, выясненная лишь в христианстве (особенно Василием Великим). **Плотин** во второй ипостаси Ума (Νοῦς , *Mens*) еще не различает Разума-Слова (дискурсивного разума, Логоса) от Духа: третья ипостась Плотина – Душа (Ψυχή , *Anima*) не что иное, как Мир и соответствие гностикохристианской **Софии**.

Разъединение Логоса с Отцом, точным образом которого Он является, есть необходимо и саморазъединение Логоса. Двойство Его

с Отцом есть и Его двойство в Себе, которое в силу Его единства и равенства части целому раскрывает Его двуединство как всеединство, как, по святоотеческому выражению, Умный Мир. Всеединство Логоса – бесконечный процесс Его саморазъединения, который все же кончается полною Смертью. Ибо только в не хотящем умереть несовершенном бытии бесконечность умирания (самсара буддистов) и бесконечность вообще есть дурная бесконечность. Таким образом, те греческие философы, которые отрицали бесконечную делимость вещества, не менее правы, чем те, которые утверждали (ср. современную физику с ее возникновением из ничего и уничтожением частицы).

Чрез Сына (выше, ст. 176) творит Отец мир ("Им же и веки сотворил"), животворимый и воскрешаемый (Сын воплощается "от Духа Святаго и Марии Девы") Духом Святым, Утешителем, нисходящим чрез (Смерть) Сына. Логос и Человек – двуединство как Богочеловек. И христологические споры древней Церкви уяснили, что во Христе две природы, две воли, но только одна Ипостась, "Божественная Личность".

Поэтому, называя по закоренелой привычке христианство религией (на самом деле христианство – род, а религии – его виды и потенциальное христианство), мы должны признать его религией Личности, актуальной во множестве индивидуальных (среди них высшая – Иисусова) всеединой Личности. Человек – личность, как совершенный вместо Бога (Логоса) ставший Богом (Логосом), "во Христа облекшийся" Человек, который жертвенно возвращает-возвратил себя Богу. В меру же несовершенства Своего человек **безличен**. Нельзя же предположить, что хотя бы в одном человеке было нечто, чего нет в Иисусе, именно – человеческая личность, или ипостась!

IV

55

Ст. 194. София, Премудрость Божия (евр. Хокма) – прежде всего наименование Логоса, по смыслу близкое наименованию Его Умным Миром. Но Логос воплотился: чрез Смерть-Воскресение всегда будучи Богом, стал и творимым Миром – Человеком. Поэтому именем Софии можно назвать – и называют – тварность, тело Богочеловека, человечество, высшею индивидуациею которого является Богоматерь, Дева Мария, сливающаяся, как свидетельствует культ, с Софиею.

София – совершенное человечество (и в нем мир), или Церковь, которую **ап. Павел** называет телом Христовым. В этом аспекте Софии напрашивается отожествление ее с Адамом Кадмоном. Однако София – тварность и потому вечная Женственность, апокалиптическая "жена, облеченная в солнце", и Приснодева, Мать и вместе с тем невеста Логоса, тогда как в Адаме Кадмоне тварное сливается с Божественным. Как тварный, перстный человек Адам не существует, ибо несовершенен. София же совершенное человечество, которое вполне прияло Бога и стало Личностью, Божественною Ипостасью, а потому существует как бы миг мгновенный, чтобы жертвенною своею Смертью воскресить умершего ради нее Бога. София – потенциальная личность, так как тварной личности нет, или "ипостасность", но разумеется, не ипостасность Пресв. Троицы, что делало бы Троицу Четверицей. Образ Софии сливается или, вернее, сочетается под именем Евы с образом Адама, поскольку человечество несовершенно. Но несовершенство, т.е. неза- или недовершенность, недостаточность, неполнота (так же, как Адам) персонифицируемой Софии, понимается как ее падение, отпадение от своего совершенства и Бога, Божьей Плиромы. И, таким образом, возникает гностический миф Софии Ахамот (испорчен. Хокма).

Описываемое мифами падение человека (Адама, Софии) и его (ее) изгнание из Рая (Плиромы) не вполне соответствует действительности. Совершенство предшествует несовершенству онтически, а не хронологически и пасть не может. Временно̀е начало бытия не

совершенство его, а ничто, и потому это начало и не может быть опознано. Равным образом не является совершенство и временным концом своего несовершенства, также неустановимым. Временное т.е. не вре̂менное, а умаленно-всевре̂менное, умаленно-временное бытие, "кончается" вместе с умаленностью своей временности.

Набрасываемая христианским и, особенно, гностическим мифами история мира справедлива в изображении подъема мира-человека от ничего к совершенству. Но она не точна как в изображении всевременного акта греха в образе умаленно-всевременного акта, греха, совершенного единичным человеком (прародителем Адамом) или даже Всечеловеком (Софиею) "в начале времен", так и в том, что усовершение Человека признается отдельным, заканчивающим время событием.

Совершенство во включающей в себя умаленно-временное несовершенство всевременности бытия и всевременно-всеедино. А наибольшая эмпирическая приближенность к нему (апогей) – не в начале умаленно-временного процесса (гипотеза падения, регресса) и не в конце его (гипотеза прогресса), но где-то на линии развития – там, где вочеловечился Бог. Однако совершенство и, следовательно, апогей несовершенного бытия связаны со всевременным актом совершенной Смерти, т.е. и с концом несовершенного бытия, утверждающим его начало (1,151). Этим объясняются фантасмы рая, золотого века, регресса, прогресса.

Абезь, 1951

КРАТКИЙ КОММЕНТАРИЙ

1-7 Бог – познающее себя всеединство (не познающим оно быть не может, так как я познаю его и себя), т.е. оконечивающая (отрицающая-умерщвляющая) себя бесконечность, которая таким образом предполагает иное. Это иное не есть Бог (– ”есть ничто”) и быть может только как Бог. Но как Бог, вызываемый к жизни, творимый из ничего ”первым” истинным Богом, иное, возникая чрез эту жертвенную смерть ”первого” Бога, подобно Ему умирает, чтобы своею смертью Его воскресить, свободного, а потому столько же воскресающего, сколько воскрешаемого. Бог и, следовательно, ”второй Бог”, тварь живет-чрез-смерть, своею жертвенною смертью вызывая из небытия другого, и всегда есть и не есть, превыше бытия. Поэтому жизнь и воскресение-воскрешение одно и то же.

8-12 Такому взаимоотношению твари с Богом по видимости противоречит их различие как плиромы-полноты, совершенства, ἐνέργεια, *actus* (но не *actus purus*!) и неполноты, несовершенства, возможности, δύναμις, *potentia* ”материи”,

13-22 причем несовершенство иного (твари-мира-Человека) есть осуществление его **свободно**-недостаточного хотения, которое не может быть восполнено, усовершено, ибо Бог – Свобода. Зло – несовершенство как вольная недостаточность (*privatio boni*) и существует как созидаемая сознанием этой **вины** действительность несовершенного бытия, или – как уничтожающая вину **кара**.

23-35 Конечно, подобное нелепое и невозможное, ”адское” существование действительно (притом в связи с мечтою о ”рае”!) только потому, что Бог его ”освоил”, обожил.

36-39 Невозможно допустить, что ”ад” существует вне Бога, что Бог к нему, к нашему страданию равнодушен, ни –

40-59 что ада и зла совсем нет, а они только иллюзия, ”майя”.

60-68 Но сама Любовь не иное что, как жертвенная смерть Бога ради Бога (в Троице) и ради

69-80 того, чего нет, т.е. творение Им из ничего и вместо Себя иного, равного Себе и, значит, свободно (см. 29 сл.) самовозникающего и рождающегося от Бога, т.е. отожествляющегося с Богом Сыном, Человека (см. к 1-7).

81-131 Так, хотя и с помощью мифа, уясняются (246-276, 320-370) история Мира-Человека и его природное состояние, безволие → сомнение.

132-137 Сомнение – крайняя степень безволия (см. 118) или вольной недостаточности, недейственное абстрактное мышление и его смерть в самоотрицании (ἐποχή) – являются и началом (см. 223, 244 сл.) усовершающего познания. Оно вскрывает неразрывную связь твари с Творцом и ее совершенства с Его страданием,

138-141 ибо совершенства твари нет без ее несовершенства или природного бытия, как Творца – без твари.

142-144 Несовершенство же это может сосуществовать с совершенством, быть интегральным его моментом (см. 23-25), потому что

145-149 оно и преодолено (неполнота восполнена), будучи **средством** усовершения, которое

150-152 не исключимо из совершенства. Таким образом, совершенство, полнота бытия – не отвлеченный от движения покой, но – движение своего покоя и покой своего движения, *motus stabilis et status mobilis* (как единство – единство множества). Несовершенство постижимо из преодолевающего его как свое "не", как самопротиворечие, или самоотрицание (в частности /см. к 60-68/ – взаимоотрицание Творца и твари /1-2, 135/) совершенства. Непреодолимое природно, сверхприродно оно себя преодолевает.

153-155 Несовершенство **есть**, ибо оно есть в Боге как мука творчества и ожидания (25, 421 ср. к 40-59).

156-157 И человек постигает это в своем грехе, как в сознании своей вины (*culpa*, т.е. вольной недостаточности), "полагающем" несовершенное бытие как кару (*poena*; 40-59). Такое понимание несовершенства освобождает человека: преодолевает "закон" или порабощающую необходимость бытия, "судь-

бу", "рок" (324 сл.).

168-182 Властвующий над несовершенным бытием закон, Тора, преодолевается в меру усовершения – Богоусыновления-обожения этого бытия в Человеке, который, обожаясь, со-творит мир и себя самого (71 сл.).

182-210 Человек и свободен-то лишь в том случае, если сам себя творит: или чрез сознание своей вины и смерти (см. к 156-167), рождается от Бога. Он сотворен **для того, чтобы** родиться от Бога и **потому, что** родится от Него. Рождаясь от Бога, обожаясь, он освобождается, познает, что сила закона есть сила разъединяющей, умерщвляющей мир (всеединого Человека во всяком индивидууме) абстракции.

211-215 Разумеется, для несовершенства всеединый Человек только еще "будет" (что познается как "был") и становится (277 сл.);

216-245 и сама абстрактность мышления выражает несовершенство, ведя к отрицанию "уже данной", природной действительности ради "идеального", "духовного" бытия (61 сл.).

246-257 В конкретном своем всеединстве и единстве с Богом Человек всевременно раскрывается как мир, что

258-276 предполагает жизнь-чрез-смерть – воскресение (к 1-7) и само бытие как *status mobilis et motus stabilis* (к 150-159).

277-281 Это затемняется ошибочною подменою **процесса** познания отвлекаемым от него и стабилизуемым его "результатом", всевременного – прошедшим, живого – мертвым.

282-290 Но у нас есть интуиция всеединства, в частности всевременности бытия

291-308 (даже его совершенства и божественности),

309-315 воспринимаемых яснее, хотя искаженно, во сне.

316-319 Не уясняясь, а затемненно всеединство, в частности всевременность бытия, постижимо в несовершенстве его.

320-338 Отъединенный от Бога, т.е. разъединенный и в себе, Человек предстает как эмпирический, разъятый и необходимый или закономерный мир, который не существует без мечтаний об отвлеченно-идеальном бытии – о рае или царстве теней – духов (к 216-240).

339-353 В этом мечтании человек ищет недостижимого, ибо – несуществующего (к 150-162) покоя и неизбежно себя "сжима-

ет", обедняет, "ничтожит" (61 сл., 196 сл.).

354-370 Но уничтожение, как сопричастие Божьей Смерти, есть и воскресение-жизнь. Чрез Смерть человек "исполняется", почему только и существует как неполный (к 156-167), не сразу постигая, что

370-382 неполнота должна быть опознана и (к 145-149) утверждена как средство:

383-384 (для того, чтобы) человек – (мог) – родиться от Бога чрез Смерть.

385-394 Так раскрывается смысл несовершенства

395-396 и его природной (посмертной также) непреодолимости, дурная бесконечность умирания.

397-410 Эта бесконечность преодолевается лишь сверхприродно (ср. 1 сл.) – чрез превращение Судьбы в Свободу, т.е. чрез

411-415 приятие – полагание несовершенного бытия как вольной кары (см. к 156-167), т.е. чрез жертву собою до смерти, смерти же крестной, что

416-425 является соединением с вочеловечивающимся Богом в истинном (не только отвлеченно-теоретическом, см. 216 сл.) Богопознании и воскрешением-воскресением Бога.

Абезь, 1952 (конец 51?)

* * *

Были и те, чей единственный след – это свет
над мерзлотою, над тундрой, где мощи хранятся;
на деревянных табличках ни даты, ни имени нет –
будут теперь номера вписаны в святцы.

Так и ушли, и ушли, не оставив имян,
как, вероятно, молитва уходит на небо:
авторства нет, но отслужена светлая треба,
автора нет, но и лагерь и край осиян…

Елена Пудовкина

Л.П. КАРСАВИН И А.А. ВАНЕЕВ

Недостаточно сказать, что А.Ванеев был учеником и последователем Л.Карсавина. А. Ванеев способен был мыслить самостоятельно, творчески, и мог развивать идеи своего учителя. "Очерк" представляет собой сжатое изложение карсавинского учения и жизненного духовного пути Л.Карсавина. Сжато, сосредоточенно А. Ванеев определяет истоки, основы и центры религиозной философии Карсавина, а при этом смело и резко поворачивает взгляд в сторону новых проблем. Речь идет уже о проблеме атеизма в его скрытом и прямом значении для христианства. В течение многих лет через напряженные обсуждения и споры (которых я был свидетелем и активным участником) вынашивалось убеждение, что именно в проблеме атеизма предел и фокус всех наших проблем. Карсавин подводит нас к главной проблеме, выводит на ее грань, он ближайшая наша опора в прошлом и в традиции русской религиозной философии. Ванеев указывал на это, подчеркивал, и главная задача "Очерка" о Карсавине – показать актуальность для нас идей Карсавина.

"Жизнь-чрез-Смерть" Бога – самая сильная идея Л.Карсавина. Она распахивает или даже взрывает ту идею "Всеединства", вокруг которой располагалась русская религиозная философия. От В.Соловьева, от А.С. Хомякова еще раньше ("соборность"), у Е.Трубецкого, С.Л. Франка и у П.Флоренского и С.Н. Булгакова идея "Всеединства" несла на себе черты статичности, мечтательной созерцательности, уводила от вопроса о греховном разрыве человеческого мира с Богом и недостаточно отделялась от пантеизма. Не только как историк, но как богослов и философ, вскрывающий историческое существо христианства, Карсавин драматически и напряженно поставил вопрос о таинственной охваченности со стороны Бога нашего несовершенного мира, когда наше несовершенство оказывается путем к усовершению, наша свобода и принятая нами "вольная вина" принимаются Богом – страшной ценой Его вольной Жертвы, Смерти, и в глубокой обоснованности внутренней и во вне выходящей Жизни-чрез-Смерть Бога. Ни о каком "оптимизме" или беспечно по-

нимаемом "историческом прогрессе" не может быть и речи. Открывается величайшая ответственность человека и человечества. Покаяние перед Богом обязательно для нас в раскрытии Его существа, в измерении самосознания, как такая "умоперемена", которая предвещает "светопредставление". Грех человеческой природы, разрыв мира с Богом, все это никак не умаляется – напротив. В глубину разрыва Жизни Самого Бога помещается трагическая проблема нашего разрыва с Богом. Только потому, что внутри Самой Божьей Жизни открывается глубина разрыва, Смерти, можем мы уяснять тайну спасения мира и охваченности его Богом. Откровение Троицы, различение в Божественной сущности Трех Ипостасей – исходя из этой основы христианского Откровения, Л.Карсавин мыслит охваченность мира изнутри Бога. Мы усваиваем это, когда нам дается "познавательное причастие" Божьей Личности в Ее Самосознании. Этим разверзается наша личность и наше самосознание. Бог в Его Самосознании различает Себя до различения Себя от Не-Себя. Так Он "сличает" Себя с нами, с нашим личным самосознанием, и человеческая, самосознающая себя личность находит себя причастной Божьей. Это, как уже говорилось, не абстрактное созерцание божественного Совершенства, "больше которого нельзя помыслить" и в которое уже потому входит все и даже наше несовершенство. Таинство Креста, Воплощения, вхождения Бога в эмпирию нашей реальности, Откровение Сына Божьего во Христе – это полагает основу и подоснову. Промысел Божий над судьбами мира и человека не вмещается в наши этические оценки. Христианское учение глубже. "Когда изобиловал грех, стала изобиловать благодать", – говорит Апостол Павел. В таком таинственном смысле Л.Карсавин прозревает: "Ты мой Творец, Твоя навек судьба я". Пределы самосознания, философия, как и пределы Откровения, разверзают перед нами Тайну Божию и Ее Свет. Карсавин мыслит мистически и опирается на глубочайшие традиции христианского богословия. Самое открытое для нас и то, что распахивается в совершенство самосознания, – идет в глубины Божьей Тайны... А то, что атеизм, во всей его вульгарности, простоте до упрощения, позитивизме, беспечности и при забвении всякой мистики – есть последний предел (потому и обрыв) христианского Откровения, – это, как понимает А. Ванеев, приходится договорить уже нам, доводя до предела карсавинскую мысль...

Л.Карсавин понимал свое дело как "индивидуальное постижение" христианства. Общественный, массовый и государственный атеизм не показал Карсавину свою неизбежность, устойчивость, историческую укорененность. Отвратительные, разрушительные черты атеизма, его вульгарность и невежество – все это слишком резало взгляд и отталкивало до отвращения. Вынужденный эмигрировать, а потом еще подпавший репрессиям, Карсавин не озлобился, не впал в негативизм о том, что происходит в России. Его вопросом о себе, как говорил А.Ванеев, всегда и во всех трагических ситуациях оставалось: "Почему я этого захотел?"... Но надо пережить еще и другой опыт, как это пришлось нам, людям нового поколения, – быть вверженными в атеизм, при полном забвении всех духовных истоков и погашении просветов, быть выращенными и воспитанными в атеизме, принять его окончательно непосредственно, через опыт крайней наивности духовной, чтобы встать перед нашими вопросами. Так встает вопрос о прямом смысле атеизма, о той его плоскости, пошлости и глупости, за которыми как раз и открываются последние глубины христианской мудрости. Надо быть вверженным с головой в заблуждения атеизма, вполне б ы т ь его судьбой, чтобы встал вопрос о необходимости и значении самого заблуждения... В судьбах человеческих Истина не только прикрывает Себя, но может окончательно закрыть Себя, ввести нас в заблуждение и искушение, подменить и заменить Себя ложью... Об этом говорит Хайдеггер, когда говорит об "отставлении" и еще о "заставлении" Истиной своей сущности в забвение, когда говорит, что Истине принадлежит и Не-Истина. Еще Ницше высказывался так, что истина есть род заблуждения для некоторого рода живых существ.

Мы увидим, как в "Очерке" А.Ванеев говорит о выходе христианства в новую сферу его основания, говорит о необходимости по-новому раскрыть смысл христианства через проблему атеизма.

К сожалению, только в последние годы (десятилетие) своей жизни А.Ванеев стал активно и систематически записывать свои мысли. Это были годы тяжелой болезни. А.Ванеев освободился от дел преподавательской работы (он преподавал учителям физики и работал над учебниками). Болезнь и сосредоточивала, и отвлекала. В этот период мы много говорили, спорили, писали друг другу. Не могу сказать, сколько я благодарен А.А. Ванееву, когда у него впервые нашел поддержку о нашей главной духовной теме, теме о христиан-

ском существе атеизма. А.Ванеев открыл мне Л.Карсавина. Имея в виду не только то, о чем мы говорили лично, но главную проблему современности, А.Ванеев написал мне в начале 79 года: "Думаю, что мы можем считать нашим "союзником" и предшественником Л.П. Карсавина. Выявленные им проблемы почти в той же последовательности сегодня выявляются нами".

К.Иванов,
апрель 1989 г.

А.А. Ванеев

ОЧЕРК ЖИЗНИ И ИДЕЙ Л.П. КАРСАВИНА

1

Среди начинаний, так или иначе связанных с восстановлением Московской Патриархии, было предпринято издание Библиотеки мистиков. Первым выпуском этой серии в 1918 году вышла книга "Откровения бл. Анджелы", перевод которой с итальянского был выполнен профессором общей истории Петроградского университета Л.П. Карсавиным. "Скромна, – пишет он в предисловии, – но ответственна задача переводчика и редактора, усматривающего в своем деле выполнение религиозного и патриотического долга, который обязывает идти навстречу трудностям и опасностям". Предпосланное "Откровению" предисловие само требует к себе внимания. Рассматривая духовные проблемы францисканских спиритуалистов, автор, по существу, занят проблемами, обращенными к религиозности наших дней.

Этим открывается ряд последующих работ Л.П Карсавина по вопросам религиозно-философского характера. Известный ранее своими работами по истории средневековой религиозности, он отныне публикует статьи и книги, в которых религиозно-просветительные задачи быстро уступают место заданию раскрытия и углубления религиозно-философских представлений или, по собственному его выражению, – заданию индивидуального раскрытия христианства.

Религиозно-философская мысль Л.П. Карсавина почти не поддается пересказу, поскольку она не сводима к системе, концепции или доктрине, а представляет собой как бы весьма широкий угол зрения, обращенный на христианское осмыслении истории, жизни и отношения между Богом и человеком. Его мысль свободна и самостоятельна, но источник своих вдохновений он находит в христианской догматике, открывая в ней жизненность, силу и осмысленность, необходимую, чтобы вернуть современному человеку религиозное равновесие. Он пишет: "Времена критицизма, можно надеяться,

уже миновали, и пора провозгласить н о в ы й девиз: "назад к христианской догматике" (ПЕРІ APXON, 1928). Однако свободная догматическая мысль оказалась явлением столь неожиданным, что ни традиционное благочестие, ни воспитанная на секуляризованной философии критика не воспринимают ее в полной мере всерьез.

Л.П. Карсавин до сих пор принадлежит к числу сравнительно малоизвестных авторов. Его работам не посвящено ни одно сколько-нибудь солидное исследование. Известны, в лучшем случае, его ранние произведения. Впрочем, одну из причин этого можно видеть в чрезвычайной разбросанности его работ по случайным или малоизвестным и малотиражным изданиям.

2.

Лев Платонович Карсавин родился 1-го декабря (по ст. стилю) 1882 года в Петербурге. Его сестра, знаменитая танцовщица Тамара Карсавина, в своей книге "Театральная улица", которая вышла у нас в 1971 году, пишет об их семье. Отец – Платон Константинович Карсавин – артист балета Мариинского театра, впоследствии – учитель танцев в Театральном училище и в некоторых гимназиях. Мать – Анна Иосифовна, урожденная Хомякова, дочь двоюродного брата известного славянофила. Внешностью Лев Платонович очень похож на мать, которая, кстати, считала, что свои интеллектуальные способности сын унаследовал от нее, и надеялась, что он будет весь в своего двоюродного деда А.Хомякова.

Карсавины снимали квартиру в Коломне, т.е. в районе Петербурга, населенном, в основном, небогатыми людьми. Об ограниченном достатке семьи говорит и тот факт, что местом занятий гимназиста Карсавина был кухонный стол. В этой семье, жившей интересами театральной среды, все были остры на язык, все – непрактичны, легко переходили из одной крайности в другую. "Дедушка с бабушкой, – пишет Ирина Львовна, старшая дочь Л.П. Карсавина, – часто ссорились. В этих ссорах дедушка бывал театрален". Подобная артистическая атмосфера, по крайней мере впоследствии, стала Л.П. Карсавину неприятна. Человек по характеру очень мягкий, он категорически воспротивился намерению старшей дочери поступить в балетную школу.

Поступив на историко-филологический факультет Петербургского университета, Л.П. Карсавин специализировался по медиевистике в группе проф. И.М. Гревса. Окончив университет, преподавал в гимназиях: в Гимназии императорского человеколюбивого общества (на Крюковом канале) и в частной женской гимназии Прокофьевой (на Гороховой улице). Женился в 1904 году, еще будучи студентом. Его печатные работы этого периода посвящены истории конца Римской империи. Весь 1912 год он вместе с женой и двумя дочерьми живет в Италии, куда командирован от СПБ университета в связи с работой над магистерской диссертацией. После этого продолжает очень много работать, отчасти побуждаемый к этому материальной необходимостью, что можно видеть по перечню единовременно занимаемых им должностей в 1913 году: приват-доцент Имп. СПБ университета, преподаватель на Высших (Бестужевских) женских курсах, на Высших курсах Лестгафта, в Психоневрологическом институте, учитель истории гимназии ИЧО, казначей Исторического общества при СПБ университете. В то же время печатает статьи во многих журналах ("Вестник Европы", "Голос минувшего", "Научно-исторический журнал", "Церковный вестник", "Исторический вестник", "Историческое обозрение"), пишет статьи в Новый Энциклопедический Словарь (всего 39 статей) и, наконец, пишет свою докторскую диссертацию "Основы средневековой религиозности". Это — солидный труд, пронизанный острыми и смелыми обобщениями, изданный в 1915 году, но по условиям времени не получивший в ученом мире достаточного резонанса. Начиная с 1915 года, Л.П. Карсавин — ординарный профессор Историко-филологического института. Он живет своим домом в университетской квартире на втором этаже того здания на Неве, где ныне расположен Восточный факультет. Его научная деятельность обеспечила ему (но — не надолго) уверенное существование. Его рабочий кабинет, помимо письменного стола с большим мягким креслом и стеллажа с книгами, был обставлен красивой ампирной мебелью. На свободной от книг стене висела привезенная из Италии репродукция "Рождение Венеры".

Зимой 1918-19 гг. учебные помещения Университета не отапливались, и участники семинара, который вел проф. Карсавин, собирались в этом его домашнем кабинете, размещались на ампирном диванчике перед овальным столом, а сам профессор сидел за тем же столом напротив.

Это время исключительно интенсивной работы Л.П. Карсавина. Его статьи и книги выходят одна за другой. С 1918 г. по 1923 г. напечатаны статьи: "О свободе", "О добре и зле", "Глубины сатанинские", "София земная и горняя", "Достоевский и католичество"; отдельными изданиями вышли книги: "Католичество", "Saligia", "Введение в историю", "Восток, Запад и русская идея" и еще – великолепная, достойная занять место среди лучших историко-философских произведений книга "Джордано Бруно" и совершенно особенная, личная, совсем не склонная раскрыть себя первому встречному книга "Noctes petropolitanas", которая своим названием свидетельствует, что для работы за письменным столом у автора было только ночное время.

Дни заняты преподавательской работой и многим другим: беседами, встречами, вечерами, диспутами, заседаниями. Едва ли не каждый день происходят заседания – или религиозно-философского общества, или Вольной философской ассоциации, или Петербургского философского общества, или вечера в Доме литераторов. Л.П. Карсавин присутствует, участвует в обсуждении, сам выступает с докладами и лекциями. Сотрудничает в издательстве "Наука и школа", в журнале "Мысль", в сборниках "Феникс" и "Стрелец". Это была очень интенсивная жизнь. В одном только Доме литераторов за год (с января 1920 г. по январь 1921 г.) состоялось 207 вечеров, заполненных литературными лекциями, лекциями по вопросам философии, истории и социологии, "Альманахами" и т.п. Выступают А.Блок, А.Ремизов, А.Кони, Л.Карсавин, Е.Тарле, И.Гревс и многие другие.

После 1922 года, высланный из Советской России, Л.П. Карсавин вынужден жить за границей. Вначале жил в Берлине (в Штеглице), потом в Париже (в Кламаре). Как он сам говорит об этом времени – в общение с иностранными учеными кругами не вступал. Пишет попрежнему много, наряду с работами на русском языке публикует статьи на немецком, на итальянском, на чешском языках. Эти иноязычные работы, в основном, знакомят иностранного читателя с содержанием и проблемами русской религиозной жизни, что нетрудно увидеть по названиям статей ("Дух русского христианства", "Вера во Христа в русской ортодоксии", "Старчество в русской Церкви" и др.). В какой-то мере сближается с русскими церковными кругами. Встречается с митрополитом Евлогием. Пишет книгу

"Св. отцы и учители Церкви", предназначенную в качестве учебника для русской семинарии. Несколько раз сам, облачившись в стихарь, выступал с проповедями в православных церквах. Вместе с Н.Бердяевым, Н.Лосским и С.Франком участвует в сборнике "Проблемы русского религиозного сознания" (статья "О сущности православия"). Из работ на русском языке в этот период, помимо "Св. отцов", наиболее примечательны книга "Философия истории" и статья "Апологетический этюд".

По свидетельству П.П. Сувчинского, в 1927 году Л.П. Карсавин получил приглашение в Оксфорд, но, к огорчению своей семьи, этого приглашения не принял. Возможно, потому, что уехать в Оксфорд означало бы остаться там навсегда. Зато когда в том же году ему предложили кафедру в Литовском университете, тотчас согласился и выехал в Каунас. Семья осталась в Париже, в чем нельзя не ощутить сопротивления со стороны семьи, для которой по сравнению с Парижем Литва представлялась культурной периферией. Между тем, сам Л.П. Карсавин свой переезд в Каунас воспринял с душевным подъемом, очевидным хотя бы по той энергии, с которой он взялся за изучение литовского языка. Уже в 1929 году, т.е. через год с небольшим, стали выходить его работы, написанные по-литовски. С этого времени и, по крайней мере, до начала Второй мировой войны в жизни Л.П. Карсавина наступает период относительно обеспеченного и устроенного существования, период затишья, дающего возможность с наибольшей отдачей уйти в свою работу. Лето он проводит в Париже с семьей, остальную часть года – в Литве. Литовская ученая общественность принимает его очень дружелюбно и, более того, гордится тем, что имеет его в своей среде. В масштабах небольшой страны является достаточно заметным культурным событием издание написанной на национальном языке "Истории европейской культуры" в шести томах, над созданием которой Л.П. Карсавин работает около десяти лет. Но еще прежде, чем взяться за этот историографический труд, и отчасти параллельно ему Л.П. Карсавин с небывалым подъемом отдается стихии религиозно-философской мысли. В 1928 году он издает книгу "ПЕРІ АРХОN" (с подзаголовком "Идеи христианской метафизики"), в 1930 – "О личности" и, наконец, в 1932 году – "Поэму о смерти". Если сравнить эти книги с тем, что написано ранее, видна эволюция мысли автора. Его мысль достигает теперь какой-то окончательной определенности, а его идеи – своего послед-

него масштаба, судить о котором едва ли бывает дано современникам. Эти книги написаны напряженным и плотным текстом, мысль многопланова до ощущения объемности, содержание передается концентрированно, без особых разъяснений и детализации, местами оставляя открытым рабочий ход мысли, как если бы, сосредоточиваясь на выявлении существа, автор не слишком заботился о литературной отделке. Отсюда – известные трудности при чтении. Вместе с тем, эти три книги достаточно полно представляют автора, в его религиозно-философском наследстве их, не колеблясь, следует назвать центральными. После выхода "Поэмы" литовские друзья Л.П. Карсавина говорят о нем: "Это наш Платон". Но изданы эти книги были малым тиражом в университетском издательстве, почти тотчас разошлись по рукам и домашним библиотекам, и благодаря такой, в общем, понятной ревности со стороны почитателей или просто местных книголюбов, практически оказались изъятыми из кругооборота европейской мысли. В этом отношении показательно, что в статьях о Л.П. Карсавине в Большой Советской Энциклопедии (т. 11, стр 459-460, 3-е издание, Москва, 1973 г.) и в Философской Энциклопедии (т. 2 стр. 466, Москва, 1962 г.)не упомянута "Поэма о смерти", которую сам автор считал своим главным произведением (об этом см. ниже). Впрочем, библиография, приведенная в этих статьях, вообще весьма неполна, в одной статье не хватает одних книг, в другой – других, в обеих отсутствует упоминание о книге "Св. отцы и учители Церкви" и о шеститомной Истории европейской культуры, не говоря уже о статьях, среди которых есть весьма важные для характеристики автора, например – "О свободе". В БСЭ предпринята попытка охарактеризовать метафизическую "систему" Л.П. Карсавина, причем говорится о влиянии на него русской философии, "особенно В.Соловьева", и раннехристианских учений, обозначенных в целом: патристика, Ориген. Усматривается "известное сходство со схемой диалектического процесса у Гегеля". По этому поводу мы видим необходимость высказать некоторые соображения. Как уже говорилось, "системы" в собственном смысле у Карсавина не было и нет. Что же касается влияний – это вопрос весьма спорный. Для утверждения о влиянии должны быть основания, но доказать отсутствие влияния, пожалуй, еще труднее. Во всяком случае, вряд ли можно говорить об "особенном" влиянии со стороны В.Соловьева. Л.П. Карсавин относился к последнему без особой симпатии, при случае отпускал

шпильки в его сторону: "Хороша, нечего сказать, неподвижная Любовь" (о стихотворной строке "Неподвижно лишь Солнце Любви") или: "Не добро же надо оправдывать" (по поводу "Оправдания добра"). Из того, что Соловьев и Карсавин говорят о Всеединстве, причем говорят отнюдь не одно и то же, совсем не следует наличие существенной связи между ними, в пользу такого предположения едва ли можно найти что-нибудь, кроме весьма внешних соображений. Из русских философов Л.П. Карсавин ценил А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского и С.Л. Франка. В отношении раннехристианских учений надо говорить не о влиянии, а о сознательной опоре на святоотеческую традицию, причем, не на патристику вообще, а конкретно, на труды св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника. Вряд ли можно найти у Л.П. Карсавина хоть какие-нибудь следы "влияния" Оригена, если не считать названия книги "ПЕРІ АРХОN". Не совсем понятно, что имеется в виду в замечании об "известном сходстве" с диалектической схемой Гегеля, поскольку "известное сходство" понятие крайне растяжимое. Если диалектика Л.П. Карсавина к кому-нибудь и восходит, то не к Гегелю, а к Николаю Кузанскому, которого Карсавин очень ценил. Об этом см. его книгу "Дж. Бруно".

Вернемся к биографии. После установления в Литве советской власти столица республики перенесена в Вильнюс, и туда же вскоре переносится Литовский государственный университет. Еще перед этим Л.П. Карсавин перевез свою семью из Франции в Литву и теперь поселяется в Вильнюсе всем домом, за исключением средней дочери, Марианны Львовны, вышедшей замуж за П.П. Сувчинского и оставшейся в Париже.

О времени немецкой оккупации Л.П. Карсавин позднее в письме к Е.Ч. Скржинской пишет: "...при немцах не преуспел, так как был против них. С самых первых дней был уверен в торжестве России и хотел с ней воссоединиться". После освобождения Литвы в 1944 году Л.П. Карсавин назначен директором Вильнюсского художественного музея. Оставив университет, он читает лекции в Художественном институте по истории западно-европейского искусства и истории быта.

Все эти годы и последующие Л.П. Карсавин занят работой, замысел которой без преувеличений можно было бы назвать грандиозным. Он поставил себе задачу написать Всемирную историю, понятую в свете христианской метафизики. "Историческая наука, – пишет он, – осмысляя развитие человечества, осмысляет мир. Но она должна

это делать сознательно и может достичь своей цели лишь излагая действительно общечеловеческую конкретную историю. Моя задача – дать общий (значит абстрактный) обзор этого конкретного процесса". Однако эта работа осталась незавершенной.

В самые последние годы жизни Л.П. Карсавина изменившиеся обстоятельства дали повод к новому и несколько неожиданному взлету его религиозно-философской мысли: он написал стихи – "Венок сонетов" и "Терцины". По содержанию это – стихотворный монолог, обращенный к Богу. Он использует эту форму, чтобы передать свои идеи, не рассеивая мысль в аргументацию и рассуждения, чтобы прямым именованием выразить онтологическое содержание действительности. В пояснение к стихам был написан "Комментарий", а затем были написаны статьи "О молитве Господней", "О бессмертии души", "Апогей человечества", "Об искусстве", "По поводу рефлексологии" и еще на литовском языке: "Дух и тело" и "О совершенстве".

Как многие петербуржцы, Л.П. Карсавин был предрасположен к туберкулезу. Жизнь на севере способствовала развитию этой болезни. Умер Л.П. Карсавин 20-го июля 1952 года.

Помимо оригинальных работ в его наследстве есть несколько переводов. Кроме уже упомянутого "Откровения бл. Анджелы", им переведены главные труды Бэды Досточтимого, Иоанна Скотта Эриугены и Николая Кузанского. Но своеобразие авторской судьбы Л.П. Карсавина, оставляющей на виду лишь небольшую и не самую значительную часть его работ, отразилось и на переводах. Философские переводы остались в рукописях, между тем как сделанный когда-то ранее перевод новеллы Конрада Фердинанда Майера "Плавт в женском монастыре" был издан в Москве в 1957 г. (Гос. изд. художественной литературы).

3.

"Поэма о смерти" и написанные на десять лет ранее "Noctes" стоят несколько особняком по отношению ко всем другим произведениям Л.П. Карсавина, при том, что они обе совершенно органично входят в его творческую биографию. Философская идея двуединства в них воплощена в литературное двуединство лирического и

личного с одной стороны и всеобщего, религиозно-духовного – с другой. Именно это важно понять раньше, чем переходить к какой бы то ни было характеристике этих книг. В них христианская идея находит себя в конкретном и, обратно, живое, конкретное внутренне напряжено настолько, что разрешается в идею. В этом – вообще ключ к религиозно-философскому творчеству Л.П. Карсавина. Он не создает доктрин, для него идеальное не есть мир, куда можно воспарить мыслью, чтобы удалиться от реального; для него идеальное и реальное непостижимо совмещены, благодаря чему реальное – осмысленно, а идеальное – жизненно. Внешне это выражается в порывах к преодолению доктринального характера речи, что мы найдем и в других произведениях – в ''Saligia'', в ''Софии земной и горней'', тогда как ''Поэма'' и ''Noctes'' в этом отношении представляют собой два максимума, в которых порыв переходит в прорыв.

Двуединство, изнутри определяющее строй этих книг, отнюдь не является воображаемым или умозрительным, оно есть прежде всего действительное двуединство произведения и конкретной биографии автора, его интеллектуально-творческой жизни, с одной стороны, и его реальной судьбы – с другой.

Обе книги – и ''Поэма'', и ''Noctes'' – без каких-либо специальных посвящений обращены к одному и тому же лицу. Их неизвестная героиня и, вместе с тем, их прямой адресат – Елена Чеславовна Скржинская, имя которой в ''Поэме'' передано, но и тут же зашифровано литовским уменьшительным Элените. Метафизическая мысль Л.П. Карсавина имеет корень не в абстракциях, а в живой и конкретной любви – чистой, ясной, прекрасной и, вместе с тем, – мучительной, не осуществившейся, но неизменной до порога старости. В письме к Е.Ч. Скржинской (от 1 января 1948 г.) он пишет: ''Именно Вы связали во мне метафизику с моей биографией и жизнью вообще'', – и далее по поводу ''Поэмы'': ''Для меня эта маленькая книжонка – самое полное выражение моей метафизики, которая совпала с моей жизнью, совпавшей с моей любовью''. Всем, кто склонен скептически относиться к абстрактной мысли, нужно сказать: абстракции суть сокровенные формулы действительности. Абстрактная мысль Л.П. Карсавина своими корнями всегда живет в лоне конкретной действительности, его идеи есть результат, – не то слово, – они есть плод активного религиозно-философского осмысления собственной жизни и человеческой истории.

Есть достаточные основания, чтобы в "Поэме" видеть второе рождение темы, впервые открывшейся в "Noctes", но при том, что "Поэма" является в своем роде антитезой по отношению к "Noctes". В "Noctes" личное взято под психологическим углом, с попыткой выразить восторги и взволнованность, за что сам автор впоследствии дал отрицательную оценку этой книге. В "Поэме" личный аспект передан в форме воспоминаний, не слишком детализованных и отличающихся какой-то, как говорят, акварельной прозрачностью. Философская линия "Noctes" направлена к охвату и систематизации, в "Поэме" мысли высказываются как бы в случайной последовательности, задуманность которой ощущается только по неуклонному нарастанию их внутреннего напряжения. В "Noctes" текст возбужденный, в речи не раз слышен скрытый ритм, в "Поэме" преобладает разговорная речь, автор то и дело впадает в диалог то с самим собой, то с кем-то еще, интонация звучит иронией, обращенной на самого себя. Надо заметить, что ироничность в отношении себя у Л.П. Карсавина появляется всегда, когда он говорит о чем-либо, для него лично безусловно важном.

Жанр этих двух книг не имеет прецедента в мировой литературе. При чтении они воспринимаются как нечто литературно-непривычное и вызывают сопротивление своей необычностью. Авторский почерк Л.П. Карсавина весьма индивидуален. Стремясь выразить себя с наибольшей полнотой, он тут же создает вокруг себя ограду, проход через которую открыт только тому, кто, по меньшей мере, хочет его найти.

Религиозно-философские работы Карсавина или, по крайней мере, некоторые из них – нельзя рассматривать под углом представлений о характере академического или даже поэтического труда. Как раз в речевых отклонениях и в интонационных изломах угадываются заградительные барьеры самоконтроля, которым оберегает себя от обнаружения сознание автора о чрезвычайном характере являющихся его уму откровений. И дело тут не только в индивидуальных особенностях автора, а – в объективном двуединстве мысли и познаваемого ею предмета. Мысль о предмете сама как-то принимает в себя свой предмет, иначе не было бы познания. Мысль, имеющая предметом эмпирическое, сама тем самым эмпирична. Мысль об Абсолютном – в себе самой открывает свой абсолютный характер. Об этом, пожалуй, и не скажешь лучше, чем сказано у самого Карсавина в словах о "познавательном причастии".

4.

Обращаясь к обзору религиозно-философских ("метафизических") идей Л.П. Карсавина, мы вынуждены прибегнуть к некоторой внешней систематизации и схематизации, которой сам Карсавин, в общем, избегал. С другой стороны, описательный пересказ идей не является лучшим способом их передачи. Поэтому мы позволим себе известную свободу в изложении, так как воспроизведение идей требует, что они прошли через собственное понимание рассказчика.

ДОГМА. Среди выдающихся представителей русской религиозно-философской мысли Л.П. Карсавин был первым и – по крайней мере, в свое время – единственным, кто в полный голос начал говорить об эвристическом значении христианской догмы. В.Соловьев касался вопросов христианской догмы только в общем, Н.Бердяев склонен понимать догму в символическом значении, С.Франк с его наклонностью к фидеизму видит в догматике истину религии, не подлежащую философской мысли.

Однако – в чем именно эвристическое значение догмы и каким образом догма, понимаемая обычно в значении священных формул или даже оградительных определений против рациональных ересей, может заново наполнить собою живую мысль, чтобы дать ей силу справиться с проблемами современной религиозности?

Ответ на этот вопрос связан, прежде всего, с определенным отношением к истории. Христианская культура развивалась в сторону высвобождения секуляризованного гуманизма. Последний сам своими силами стремился выйти из-под опеки религии, и этот факт, более чем очевидный, заслоняет собой другой факт, что внутри религии идут процессы, внешним образом противодействующие, а в конечном счете – способствующие рождению гуманизма. Можно говорить о прогрессе, движимом материальными силами, но суть дела одна: христианство рождает гуманистическую и, наконец, современную атеистическую культуру, чего, вообще говоря, не наблюдается в других религиях. Секуляризации мысли в форме науки и философии и секуляризации этики в форме социологических учений внутри религии соответствует развитие консервативных сил и охранительных начал, консервирующих традицию и приостанавливающих догмати-

ческую мысль, достаточно свободную до конца средних веков, а затем все более тяготеющую к сравнительно неподвижной доктрине или даже к неприкосновенной формуле. Распространенному в наше время представлению, будто бы это и есть существенная черта христианства, следует указать на то, что на самом деле это – динамический момент христианской истории, ”предродовое” состояние христианства на пороге рождения атеизма или – предатеистическое состояние христианства, длящееся и поныне, особенно на Западе. Вместе с тем, тому факту, что массовая атеистическая культура уже родилась и имеет в мире прочное самостоятельное существование, внутри христианской религии должен соответствовать выход из ”предродовой” скованности и возобновление того, что исторически подвергалось погашению. Заданием христианства в современном мире является реализация своих резервов или, лучше, возобновление и возрождение тех действенных начал, которые несут в себе всю мощь христианской идеи. Отсюда – религиозный интерес к догматической мысли.

Христианство не только не должно поступаться своей разумностью, но, напротив, должно вернуться к тому, что, собственно, было ясно всегда: оно одно и есть единственно разумное, так как именно христианскому миру ”возсиял Свет Разума”, который лишь преемственно унаследован секуляризованной гуманистической мыслью.

В постановке проблемы об отношении веры и разума, последний ни в коей мере не должен быть взят в противопоставлении первой. Разум может быть противопоставлен чувству, но не вере, по отношению к которой он является ее собственным моментом. Вера целостно охватывает человека, верит весь человек, так как он предстоит Богу всей своей личностью, а не какой-либо ее частью. Вера равным образом актуализует себя и в чувстве, и в разуме. Настроения религиозного адогматизма есть лишь выражение односторонней актуализации веры, а потому и ее собственная недостаточность, так как она при этом не реализует себя в той полноте, которая ей доступна. Наша чувствительность к таинству веры должна воспитать себя настолько, чтобы видеть момент таинства в акте мысли вообще и в акте религиозной мысли в особенности.

Выражая отношение к Богу, Который есть источник всякой действительности, вера сама активно развернута на действительность, и потому осмысление содержания веры теснейшим образом соотнесе-

но с действительностью, отображая ее, но и некоторым определяющим образом воздействуя на нее. Принятая на веру идея воспитывает нас, воспитывая наши чувства, восприятие мира и самый образ мысли. Догматическая активность мысли не есть, как думают, отвлеченная и оторванная от жизни изощренность ума, но действенно входит в нашу жизнь и потому ответственна за то, как мы организуем жизнь.

"В религии, – пишет Л.П. Карсавин, – деятельность неотделима от познания, в ней все до последней йоты жизненно, и каждой догматической ошибке, какою бы ничтожною она ни казалась, соответствует моральный грех" ("Восток, Запад и Русская идея").

Очевидная для всякой религии онтологическая действительность отношения человека и Бога в христианстве осознается как эмпирическая действительность нашего отношения к Иисусу Христу. Для христианства Абсолютное существует в эмпирическом и как эмпирическое, поэтому вера в Богосыновство Христа и в Его Воскресение необходимо раскрывается как вера в продолжающееся пребывание Христа в Церкви и в ее Таинствах. Если Христос положил основание нашего спасения, то продолжается Его дело и заканчивается – в нас. Такое понимание содержит религиозное оправдание человеческой истории и возможность ее наиболее полного осмысления. Но именно в этом – живой нерв христианства. Мысль есть нечто религиозно-избыточное (казалось бы, довольно культа и этики), но где нет избытка, там нет и действительной полноты. Законченность обязательно предполагает осознанность, последняя же дается в догматическом осознании и в догматической мысли.

ЕДИНЫЙ В ТРОИЦЕ. Учение о Боге, Едином в Троице, представляет собой ключевое умозрение христианской мысли. В нем мысль достигает своего последнего предела, где в принципе содержится решение проблемы об отношении сознания и бытия, которая лишь частично и односторонне раскрыта позднейшей философией. "Когда пришло время выяснить абсолютные начала бытия и знания, – пишет Карсавин, – то решили искать их вне христианской догматики. Декарт даже и не подозревал, что его cogito ergo sum представляет собой субъективизированное и ухудшенное положение христианско-платонических идей, и даже великий ум Гегеля приблизился к христианской догме лишь сквозь заросли нехристианских построений" ("Περὶ

Ἀρχῶν"). Однако суть дела не только в теоретическом значении догмы, но в ее жизненной и религиозной силе. Стремясь показать это, Л.П. Карсавин неоднократно обращается к вопросу о Триединстве Божества.

Речь идет не об учительских разъяснениях, а о том, что "христианизация" мысли и воспитание в ней религиозного качества требует, чтобы она заново в себе самой открыла понятие о тройственном единстве, через которое ей только и доступно познание абсолютного.

Первоначально (в "Noctes") Карсавин, следуя тринитарной идее бл. Августина, усматривает тройственность в Любви. Чтобы любить, нужны двое, но полноты своей любовь достигает лишь тогда, когда есть третий. Однако при подходе со стороны бытия, отчетливо выявляющем необходимость двух, необходимость третьего остается неубедительной. Позднее Карсавин приходит к окончательному представлению, что троичная определенность абсолютного единства обоснована со стороны познания (см. "Περὶ Ἀρχῶν"). Суть дела в том, чтобы от понятия Непостижимости (или Единства) в его мыслимой логической определенности перейти к осознанию Непостижимости в полноте ее действительности. Вопрос этот достаточно труден и, чтобы сокращенно передать линию его раскрытия, мы воспользуемся ходом мысли, который, собственно, Карсавину не принадлежит.

Бог противостоит нам как безусловно и непререкаемо Непостижимый, как трансцендентная внемирная Святость. Мы знаем, что ничего знать о Нем не можем. В этом пафос апофатического богословия и в этом же – основное противоречие веры. В силу нашей внебожественной и безбожественной природы мы сами из себя ничего знать о Боге не можем, ни того, что Он есть, ни того, что Его нет, ни того, что Он – непостижим. И если знаем – значит, Он Сам открывает нам Себя. Но тогда противоречие веры ("не можем знать, но знаем") содержит или отображает не то, что присуще вере, а то, что присуще Богу, именно – совершенно непостижимый, Он, вместе с тем, совершенно открыт нам, так как, открывая Себя, по божеству Своему делает это совершенно, не отчасти, а вполне. Этим центр непостижимости как бы сдвинут, самое непостижимое это то, что Бог нам открыт. Воспринимаем мы Откровение, может быть, и не полно, но Бог открывает Себя принципиально со всей полнотой; если это не допустить, то мы накладываем на Бога ограничение, обнаруживая несвойственное нам сверхведение о том, что Бог не может или не хочет.

С другой стороны, понимание непостижимости в прямом значении слова, т.е. как такой, о которой просто нечего говорить, означало бы не то, что Бог не подлежит нашему определению, а то, что мы делаем Его подлежащим нашему отрицательному определению. Апофатическое богословие без катафатического прямиком ведет к богоотрицанию.

Бог подлинно непостижим именно в том, что открыт нам, и не как-то иносказательно или абстрактно, а – прямо, эмпирически, прежде всего – в Иисусе Христе. Но и о Богосыновстве Христа нам по той же причине ничего знать невозможно, если же верим и знаем, это может означать только одно: Сам Бог из нас сознает Христа Самим Собой, Богом Сыном. Всем этим об одном и том же Боге сказано: Бог исходно непостижим и, открывая Себя, остается непостижимым, Бог открыт нам и явлен в мире, Бог из нас, т.е. из-вне Себя сознает Себя. Непостижимость Бога открывается нам как Его Триединство.

Далее Карсавин указывает на то, что в учении о Боге, Едином в Троице, не нужно видеть просто непонятную истину веры, подлежащую лишь благочестивому признаванию, но – содержательную религиозную идею, смысл которой может быть раскрыт достаточно ясно и доступно. Во-первых, догмат о Триедином Боге выражает знание Бога о Себе Самом или Его абсолютное самосознание. Бог есть абсолютная Личность, сознающая Себя через различение Себя от Себя и – Себя от не-Себя.

Во-вторых, абсолютная полнота различения может быть понята только как прерывность Богобытия, а ненарушимое Единство Бога в Себе Самом – как Его непрерывность, выявляемая через прерывность. Догматически прерывность выражена в понятии Рождения и, особенно, – в творении; непрерывность – в понятии исхождения Св. Духа. В-третьих, истина о тройственно-едином Боге есть полная истина о Боге, в ней и через ее исповедание Бог целостно охвачен верою, осознан и как бы увиден как "весь" Бог, благодаря чему в акте христианской веры человек нацело "вынесен" из божества во-вне, чтобы найти собственную человеческую полноту (отсюда – гуманизм), и, вместе с тем, это есть действительный и единственный путь, которым человек вводится Богом в единство Сына Божия. Полагая в творении внешнюю границу Себе, Бог преодолевает ее, в Сыне соединяя человека с Собою.

Сознавая исключительную важность догмы о Триедином, Карсавин неоднократно обращался к вопросу о Filioque ("Noctes", 'Восток, Запад и Русская идея", "ПЕРІ АРХОN") . В его время, да и в наше тоже, серьезное отношение к проблеме Filioque выглядит курьезом. Всем давно ясно, что в определениях о Св. Духе – православном: "исходящем от Отца" и католическом: "исходящем от Отца и Сына" – несогласие формулировок представляет собой не более, чем "спор о словах". Между тем, не берется во внимание, что за словами, выражая себя в них, скрывается та или иная религиозная интуиция и то или иное переживание действительности, которые непосредственно влияют на организацию всей религиозной жизни. Утрата слуха к тому, насколько существенна формулировка догматического определения, свидетельствует о том, что слово теряет в цене, воспринимается без должного понимания. Поэтому можно только удивляться тому, что Карсавин на фоне общего безразличия к вопросу о Filioque увидел и оценил его религиозную значительность. В переводе на общепонятный язык Filioque означает утверждение религиозной равнозначности Разума и Таинства. Карсавин развивает энергичную критику Filioque, и он прав, поскольку в этой поправке к Символу веры видел католический рационализм и соответственно связывал Filioque с историческими особенностями Западного христианства. Однако, он не прав, поскольку не усматривает в Filioque указания на момент таинства в самом Разуме. В этом смысле религиозная идея, выраженная в Filioque, вполне православна, другой вопрос – есть ли необходимость вводить это определение в Символ. Не усматривая указанной связи, Карсавин, тем не менее как-то угадывал, что в его критике Filioque есть некоторая недосказанность и оставлял открытой возможность компромиссов: Filioque приемлемо, если в нем видеть выражение не сущностного, а внутри-ипостасного единства Бога ("Восток, Запад и Русская идея"). И в своих последних работах он приходит к весьма примечательному и вполне удовлетворяющему наше понимание истолкованию: Св. Дух действует силою, ипостасной в Сыне; Сын действует силою, ипостасной в Св. Духе.

Однако – зачем все эти тонкости? Не слишком ли они далеки от забот настоящего дня? Ответим: реализм подобных возражений обманчив. В действительности наша прямая и ближайшая задача – разобраться, разъяснить, выявить всю полновесность и осмысленность христианской идеи. Современная религиозность парадок-

сальным образом сознает себя в секуляризованных и религиозно обесцененных формах мысли и поэтому, естественно, отшатывается от нее. Христианизация мысли есть единственный реальный путь к преодолению ее исторически наступившей секуляризации, и на этом пути не должно быть испуга ни перед трудностями, ни перед возможными издержками, ни перед непривычностью или даже неожиданностью истолкований.

ТВОРЕНИЕ. Тема творения и осознания человеком отношения к Богу наиболее сильно раскрыта в "Поэме о смерти" в 'Венке сонетов", в "Терцинах" и в двух "Комментариях".

Творение может быть вполне понято нами только в связи с учением о Боге, Едином в Троице. Надо иметь, однако, в виду, что в этом вопросе абстрактная мысль выражает себя не только в понятиях, но и в мифологизмах, поскольку ищет опору на некоторый образ.

Главная идея в том, что "Творение – самоотдача Творца творимому, полная, а потому совершающаяся через Смерть" ("Комментарий"). Выразить всеобъемлющим образом отношение Бога к человеку возможно только через богоотрицание, через осознание прерывности Богобытия (ср. у Бонавентуры: "Бога нет, следовательно, Он есть". Отсюда же религиозная значительность апофатики и, наконец, – основание атеизма).

Бог есть Любовь. Его любовь свободна, полна, совершенна, не останавливается ни перед чем. В силу единственности Бога, нет никого, кого бы Он мог любить, кроме Самого Себя, но, не замыкаясь в Себе, Он любит того, кого нет (иначе Его любовь не обладала бы полнотой свободы), и Свою собственную абсолютную действительность обращает в нашу эмпирическую действительность. Бог творит нас не около Себя, а вместо Себя. "Любовь – не что иное, как жертвенная смерть Бога ради Бога (в Троице) и ради того, чего нет, т.е. творения Им из ничего и вместо Себя иного" ("Краткий комментарий"). Прерывность Богобытия, обусловленная внутренним саморазличением божественной Личности, доводится до последнего конца тем, что выводится во-вне, завершаясь в факте внебожественного и не-божественного (нашего) бытия, чем сразу же достигается и полнота собственного отличия Второй ипостаси (Сына), содержащей в себе "иное" (нас), от Первой (Отца). Любовью, обращенной вовне,

Бог чрез смерть творит человека и сразу же вбирает его в Себя, делая нас второй природой Сына Божьего, Который рождается дважды: от Бога Отца и от Духа Св. и Марии Девы.

Творимое возникает к бытию, поскольку свободно хочет быть (иначе оно было бы обусловленным и неспособным ни к бытию, ни к личному самосознанию), но может б ы т ь только "вторым" Богом, т.е. чрез становление Богом, поскольку существует, принимая и обращая в свою ту единственную действительность, которая есть действительность самого Богобытия. "Венок сонетов" начинается словами:

Ты – мой Творец, Твоя навек судьба – я.

"Я – судьба Божия именно потому, – поясняет Карсавин эти слова в "Комментарии", – что сотворив меня свободным и предлагая мне приять Его всего, Он поставил Свой замысел и Самого Себя в зависимость от меня". Оберегая нашу свободу, Бог н е з н а е т, как человек ответит Ему, как реализует себя в своей собственной человеческой действительности:

Не ведал Ты, приять хочу ли я
Всю Смерть Твою для жизни быстротечной.

Этим устраняется вопрос о какой бы то ни было теодицее. Ради нашей свободы Бог приостанавливает Свое всеведение, лишает Свою мысль ("Бог мыслит бытием") ее онтологической бытиеобразующей силы, в чем надо видеть все ту же прерывность Богобытия. Однако это не исключает Промысла, последний соединим со свободой человека, так как в Промысле замысел Божий сообразован с тем, как человек из своей свободы отвечает (а всевременно – уже ответил, об этом см. статью "О свободе") Богу. Здесь начинается тема грехопадения и спасения. Самостоятельный и свободный ответ человека – несовершенен. Призванный к ответной жертве собою, человек не хочет божественной полноты, удовлетворяясь ограниченным эмпирическим существованием.

Несовершенство бытия есть нечто невозможное, тем не менее, это наше несовершенство действительно есть, поскольку Бог гарантирует наше существование Своей действительностью, но в Боге оно есть как Его "мука творчества и ожидания". Вообще все, что реали-

зуется нами к бытию, сразу же есть в Боге, и, собственно, только потому и реализуется, поскольку Бог осваивает нас, соединяя человека с Собою. Понять это можно в свете учения о Пресв. Троице. О творческой жертвенной смерти Бога говорится в отношении Бога Сына, тогда как единение наше с Богом действительно через исхождение Св. Духа. Через прерывность выявляется непрерывность , полное выражение которой есть Воскресение, а эмпирическое ее выражение в том, что в нас и из нас Бог сознает Самого Себя. Ясно, однако, что человеку, кроме Иисуса Христа, невозможно осуществить свое эмпирическое самосознание с Абсолютным Самосознанием (см. ”Джордано Бруно”, стр. 263). Не мы – абсолютное самосознание отождествляет Себя с нашим. В самосознании нужно увидеть его онтологическое и религиозное значение. В самосознании, в нашем личном бытии, в тайне личности – уже и изначально реализована наша соединенность с Богом, Который не только знает наши мысли, а – гораздо больше – все наше осознает как Свое. Наше несовершенство обращается страданием, которое действительно только тем, что с нами и в нас страдает Бог. В этом могут увидеть пантеизм, но это было бы ошибкой, пантеизм решительно устраняется утверждением, что мы в отношении Бога есть Его небытие, внебожественны и радикально небожественны. Мы – вне Бога, но Бог – в нас, и тем самым, мы – в Боге постольку, поскольку Бог выше различия между бытием и небытием. Абсолютное есть сама действительность. И бытие и небытие, и то, и другое являются действительностью, если мы говорим о том, что на самом деле, а не о чем-то иллюзорном. Действительность как таковая непрерывна и остается вне различения между бытием и небытием. В этом же – ключ к вопросу о Воскресении.

Смерть Бога свободна и потому полна, она является совершенной, законченной, достигающей такого последнего предела, на котором смерть сама уничтожает себя, наступает конец конца, и силою непрерывности в тайне Св. Духа полное конкретное отрицание восстанавливает отрицаемое, и это – Воскресение. Действительность и полнота Воскресения обоснована в действительности и полноте Смерти (и обратно – действительность Смерти обоснована Воскресением, не будь Воскресения, не было бы Смерти).

Небытие е с т ь как процесс, имеющий конец, за которым возобновляется бытие. Но такой предел Смерти достижим только Богу. Человек через единение с Иисусом Христом причаствует Его Смерти

и Воскресению. Для нас Воскресение означает возобновление нашей земной жизни, чем гарантируется сохранение нашей эмпирической индивидуальности и преображение ее или наше полное обожение в единстве (всеединстве) Сына Божия, который есть двуединство Бога и человека, одно Я, сознающее Собою и Свое божество и Свое человечество. Подобным образом наше эмпирическое "я" сознает собой и свою надиндивидуальную разумность и свою индивидуальную телесность.

Человек — не Бог, поскольку становится Богом, поэтому творение должно быть понято как восхождение Бога к Самому Себе — от ничто до Его абсолютной полноты. "Бог творит нас для того, чтобы мы родились от Него" ("О молитве Господней"). Сын Божий рождается, сразу имея в Себе всего Себя, сразу — как Предвечный, нисшедший, воплотившийся, умерший, воскресший, сразу — как совершенный Бог и как творимый человек.

Абсолютное содержит в Себе свое восхождение к Себе, оно неизменно, но не потому, что не изменяется, а потому, что полнота его охватывает и содержит в себе все его изменения.

Смерть и Воскресение — не что иное, как божественная жизнь, Жизнь-чрез-Смерть, нескончаемая новизна, являющаяся из того, что каждый отдает себя всем, и все становятся каждым.

ВСЕЕДИНСТВО. Догматы христианского вероучения представляют собой связное целое: независимые друг от друга со стороны определений, они обоснованы каждый в каждом. Историческая неодновременность их выявления лишь подчеркивает силу их внутреннего единства.

Христологический догмат о двух природах и двух волях в единстве Личности Сына Божия собственным и специфическим образом раскрывает учение о Троице и учение о творении. В Сыне Божием двуединство Бога и человека раскрывается как всеединство.

Сын Божий, по божеству Своему будучи одним, единым и единородным, Свое (ипостасное) от-личие от Первой ипостаси (Отца) осуществляет в том, что Его единство открывает себя и вообще существует только как множество своих моментов — индивидуальных людей. Единство абсолютно индивидуализируется в каждом своем моменте, так что вне моментов его просто н е т. Это, во-первых,

есть выражение Любви Бога и Его Смерти в творении. Во-вторых, будучи одним, Богочеловек единственным личным образом, т.е. в собственном значении Сына Божия, индивидуализируется только в одном своем моменте – в человеке Иисусе Христе.

Если Триединство есть принцип самосознания абсолютной Личности, то Всеединство есть принцип ее существования.

Поэтому идея всеединства является основоположной для постановки любого вопроса, так или иначе связанного с проблемой личности, ее жизни, познания, деятельности и т.п. Помимо богословия и философии эта идея выступает как методологический принцип истории, социологии, психологии. Как абстрактная идея об отношении единого и многого, она распространима на любые области знания. Активность догматического сознания не ограничивается сферой религиозности, но выходит за ее пределы и распространяется на все виды знания, так как задание ее в том, чтобы создать целостное христианское миропонимание.

Вопрос о всеединстве раскрывается Л.П. Карсавиным в "Noctes", "ПЕРІ АРХОN", "О личности", "О бессмертии души", "О совершенстве". Вернее, однако, было бы сказать, что у него вообще нет работ, за исключением некоторых статей, посвященных частным вопросам, в которых бы не привлекалась эта идея в том или ином ее аспекте.

Идея всеединства усматривается Л.П. Карсавиным не из отвлеченных начал, а как конкретный образ обоюдной Любви Бога и человека и их жизни друг в друге как Жизни-чрез-Смерть.

Движимый любовью Сын Божий чрез смерть становится всеми, множеством Своих моментов, но так, что Сам является одним из многих и первым среди равных. В своем совершенстве каждый момент всеединства есть весь Богочеловек в его качественно-единственном, т.е. индивидуальном осуществлении. Имея в себе всю полноту богочеловеческого бытия, он – весь Любовь и, жертвуя собой, перестает быть, чтобы был другой: любовь конкретна. Он отдает себя другому и в нем – всем другим, как Бог – всем людям, как человек – одному Богу. И так каждый – каждому и всем, но именно поэтому переставший быть – воскресает, воскрешаемый ответной Любовью и ответной жертвой последующего – предыдущему и всех – каждому. Чрез Смерть и Воскресение Богочеловек есть каждый момент всеединства и все они – сразу, и точно так же каждый момент всеединства и все они – выше различия между бытием и не-

бытием, всегда "есть и не-есть". Жизнь-чрез-Смерть есть принцип божественной жизни потому, что Бог, если бы не делал Себя подлежащим Смерти, был бы ограничен Своим бытием. Бесконечность Бога (Богочеловека) не в том, что Он не имеет конца (это была бы "дурная" несовершенная бесконечность), а в том, что Воскресением преодолевает Смерть, т.е. Свою и нашу завершимость.

Идея всеединства не есть нечто лишь умозрительно-представимое, она усматривается, хотя и несовершенно, в конкретной эмпирической жизни, и особенно – в жизни личности.

ЛИЧНОСТЬ – само себе тождественное "я" – существует только в своих конкретных "моментах" или – в конкретных актах жизни. Личность живет, движется в своем времени или – по всей развернутой во времени последовательности своих моментов чрез их погибание и возникновение. Каждый момент есть весь "я", и любая их совокупность – весь "я", но каждый момент качественнно отличен от каждого другого, отчего жизнь есть моя творящаяся новизна. "Я" – есть единство всех своих моментов, отдельно от них не существующее, но поскольку – всех, значит – охватывающее их все – от рождения и до смерти. "Я" как законченное целое всей своей жизни и всего своего времени – одно и то же для каждого своего момента, чем обоснована тождественность "я". Ведь неизменна лишь законченная в себе полнота, которая в отрицании своем есть столь же неизменное ничто. Жизнь личности есть ее – в каждом моменте и в качестве его – возникновение и погибание, жизнь-чрез-смерть (другая жизнь нам неизвестна), поэтому личность в своем времени всегда "есть и не-есть". Поскольку личность актуализует себя в данном своем моменте – она е с т ь как этот момент, и н е - е с т ь, поскольку все остальные ее моменты или уже деактуализованы (погибли) или еще не актуализованы (не возникли). Е с т ь наше настоящее, н е - е с т ь наше будущее и прошлое. Отношение между "есть" и "не-есть" является динамичным. Во-первых, личность движется, последовательно актуализуя себя в своих моментах, так что каждый из них не-есть – есть – не-есть. Во-вторых, единство "я" и его тождественность самому себе в каждом моменте обеспечивает связь последнего со всеми остальными, на чем основана наша память, как и отдельные случаи предвидения будущего (в том числе и "научное предвидение"). В

акте памяти и предвидения момент за счет собственной действительности в себе самом актуализует – воскрешает, хотя и неполно, другие моменты личности.

Личность есть живое всеединство своих моментов, индивидуальное для каждого человека, однако личность – не то же самое, что индивидуальность. Индивидуальность единственна, единична, выражена в характере и судьбе человека, люди различны между собой именно со стороны индивидуальности. В личности же своей человек раскрывается прежде всего со стороны общности с другими людьми: личность – социальна.

Человек живет внутри общества, в историческом времени и физическом пространстве. Вся сфера жизни личности есть сама личность.

Индивидуальное "я" само есть момент-индивидуация "высших", т.е. имеющих над-индивидуальный объем, "я" или социальных личностей – семьи, народа, Церкви, человечества. Подобно тому, как вся личность человека актуальна всегда только в каком-то одном ее моменте (в конкретном акте жизни), социальные личности или над-индивидуальные единства актуальны только в конкретных людях, актуальны именно в составе сознания каждого человека, поскольку он переживает, как свою, жизнь данной социальной общности, живет ее интересами, говорит от ее лица и сознает себя ответственным за нее. "Я" человека – одно, но "пульсирует" – то сужается до индивидуального "я", то расширяется, отождествляя с собой высшие. Помимо "горизонтального" движения по своему времени, жизнь личности включает в себя "вертикаль" – жизнь через актуализацию в себе и как себя высших "я", последним пределом которых является единственное "Я" Богочеловека. По отношению к Богу Отцу есть вообще только одна-единственная Личность Сына, Богочеловека, раскрывающего Себя чрез Смерть во всех людях, но также и во всех "промежуточных" единствах, причем единственно-личным образом Богочеловек индивидуализован только в одном Иисусе Христе и только в одной социальной общности – Церкви. Индивидуальное следование индивидуальному человеку Иисусу Христу имеет целью единение с Ним в Его Личности.

Та или иная р е л и г и я есть конкретное в своем содержании выражение отношения к Богу, одинаковое для всех людей данной религии, которая тем самым есть объективная над-индивидуальная реальность, хотя и существующая только в отдельных индивиду-

умах, являющихся по отношению к ней ее конкретными моментами. Она существует как их единство, но не в смысле суммы, а в смысле единящего начала, выражающегося в существовании общины, народа, культуры, качественно отличающихся от таковых же выражений другой религии. В этом смысле каждая религия есть социальная личность, живущая в своем историческом времени и в своем территориальном пространстве, тогда как разные религии, которые суть качественно разные отношения к Богу, являются моментами религии как таковой, которая есть всеединство всех конкретных религий, среди которых христианская Церковь занимает такое же место, как Иисус Христос среди всех других людей.

ИСТОРИЯ есть процесс развития человества, народов, общественных групп, в конечном свете – отдельных людей. Но о развитии можно говорить только тогда, если есть субъект развития – тот, к т о развивается. Субъект развития необходимо имеет определенность личности. В исторической науке следует видеть самопознание личности развивающегося человечества, народа и т.д., подобно тому, как в автобиографическом произведении мы видим самопознание данного человека. "История, – пишет Л.П. Карсавин, – опознает себя самого, как индивидуацию субъекта истории, а свое знание – как момент в самопознании этого субъекта". О том, как идея всеединства выступает в качестве методологического принципа исторической науки, см. "Введение в историю" (в переработанном переводе на литовский язык автор назвал эту книгу "Теорией истории").

СОВЕРШЕНСТВО И НЕСОВЕРШЕНСТВО. Во всех проявлениях нашего несовершенства мы видим недостаток Любви, самоутверждение без восполняющей его самоотдачи или жертвы собою другим. Наша жизнь постоянно требует этого от нас, но именно самоотдача человека никогда не полна, он не хочет жертвовать собой, ожидая и требуя жертвы в свою пользу от других.

Эта недостаточность свойственна не только индивидуальному "я", но и актуализующимся в нем социальным "я", т.е. всему объему его личности. Человек эгоистичен не только в защите собственных индивидуальных интересов, но и в защите интересов своей семьи (которые он, естественно, отождествляет со своими личными), инте-

ресов общественной группы, к которой он принадлежит, и т.д. Общество эгоистично, поскольку образовано из эгоистичных людей, но главное в обратном: эгоизм общества в целом индивидуализуется в эгоизме его отдельных представителей, как качество социальной личности – в ее моментах.

Недостаточная самоотдача со стороны других людей и со стороны общественных групп и общества в целом, т.е. социальных единств, сознаваемых человеком в себе самом, по отношению к человеку есть внешняя "злая" сила, или действительность зла. Последнее есть выражение несовершенства эмпирической действительности, само же по себе оно без-сущностно и есть н и ч т о (malum nihil est – св. Григорий Нисский) или оно е с т ь как недостаток добра (privato boni – бл. Августин). Внешнюю по отношению к человеку силу это религиозное сознание персонифицирует в образе злой личности, за этим стоит действительность расщепления личности в акте греха, – вольная недостаточность личности есть, прежде всего, недостаточность ее внутреннего единства, которая, выходя во вне, становится отрицанием единства между людьми.

Наиболее резко несовершенство обнаруживается в том, что мы неизбежно подлежим страданиям, обвиняя в них, чаще всего, других, а в моменты наибольшего сознания своей религиозной и этической ответственности – самих себя. Пределом такого сознания является сознание нашей виновности и нашей ответственности за самый факт нашего несовершенства, что выражается (но не объясняется!) в учении о грехопадении.

Сознание нашей вины в отношении конкретного акта греха перерастает в н е о б ъ я с н и м о е сознание онтологической вины, т.е. нашей виновности за самый факт нашего несовершенного эмпирического существования. Попытка рационально ответить на вопрос – как вообще возможно наше несовершенство – приводит к богоотрицанию. Субъектом абсолютной ответственности может быть только Бог. С Его стороны – абсолютная мощь, с нашей – наше ничтожество, можно ли при таком соотношении говорить о какой-то нашей вине? Если мир зол, значит Бог зол, что равносильно тому, что Его нет. Это основной этический аргумент атеизма. Отсюда же потребность в теодицее. Иррациональное опознание абсолютной вины как причины несовершенства при отчуждении ее от Бога выражается в учении об отпадении и вечном осуждении высших ангельских сил.

Между тем, абсолютная вина должна быть усвоена самому человеку.

Творимое – через сознание собственной абсолютной ответственности (вины) за свою тварность и выражающее ее несовершенство – само становится абсолютным и равным Творцу. И тогда выясняется, что абсолютная вина есть выражение Любви и представляет собой совершенный ответ твари своему Творцу.

Это – центральная религиозно-этическая идея Л.П. Карсавина, приоткрывающая нам, что вся его метафизика обоснована в этическом и каритативном начале. Главная работа, посвященная этой идее – "Поэма о смерти".

Абсолютная вина сама конституирует себя и з греха и этим делает себя относительной, т.е. соотносительной греху. Мы сознаем, что наша вина есть следствие греха. Но как раз в сознании вины дано преодоление и отрицание греха. И только так, через безусловное самоосуждение или осознание нашей вины происходит снятие вины, ее полное про-яснение. В сознании абсолютной вины нам дано опознание конца несовершенства, такое, в котором несовершенство не уничтожается в своей действительности, но действительность его предстает нам как "преображенная светом Божьей Любви". Это как бы запредельное несовершенству осознание несовершенства из нашего совершенства, возможное потому, что "несовершенство есть средство усовершения" или само совершенство в своем самоотчуждении и движении к себе самому. Несовершенство есть момент совершенства, его моментальное состояние (данное нам в нашем настоящем), и только поэтому несовершенство действительно всей полнотой действительности, как действительно и наше знание о совершенстве. В себе самом несовершенство неодолимо, оно е с т ь, поскольку совершенство дает побеждать себя или поскольку грех оказывается средством к тому, чтобы было сознание вины. Но несовершенство и преодолено чрез Смерть и Воскресение, "ибо Бог жертвенно созидает и преодолевает Свое (и наше) несовершенство, дабы мир был и обожился" ("Поэма о смерти").

Через Вину и Смерть Тобой рожденный,
Я в светлый мир Твой претворяю тьму.
("Терцины")

Такое, связанное с сознанием нашей онтологической вины или абсолютной ответственности, понимание отношения между несовершенством и совершенством и – между человеком и Богом, понимание, которое переворачивает наши обычные представления, есть ничто иное, как светопреставление, которое не только "впереди", но уже дано нам в нашей умоперемене (так Л.П. Карсавин переводит евангельское слово Μετάνοια, обычно переводимое словом "покаяние").

"Наша жизнь есть решающий час бытия".

Вся суть и глубина христианства, отличающая его от других религий, в том, что через посредство Единородного Сына, в Нем и вместе с Ним человек в Боге непосредственно узревает Божественного Отца. Познать в Боге Отца – в действительности живого, личного, непосредственного отношения к Нему – есть последний предел нашей веры и ее последняя цель, так как ничего большего просто нет. Это отношение открывает нам, что человек есть творимое, поскольку абсолютен только через свое отношение к Абсолютному, подобно тому, как Иисус Христос божественен через полноту и действительность Своего отношения к Отцу. Вера в своем пределе есть совершенное доверие Отцу, полная уверенность в Его надежности и Любви. "Неизъяснимым каким-то знанием, но несомненным, знаю Правду Твоей Любви". И это доверие становится жизненным принципом – доверием судьбе. Это не фатализм, который есть пассивная покорность. Наиболее совершенное выражение доверия в словах "Да будет Воля Твоя" совсем не означает безучастного отношения к жизни или пассивного ожидания как и в чем независимо от нас найдет нужным явить себя высшая воля. "Да будет" означает прежде всего готовность к тому, чтобы собственная моя судьба была реализацией этих слов. Доверие к судьбе требует жизненной активности и не безучастного, а, может быть, впервые по-настоящему осмысленного отношения к окружающему.

Умоперемена есть наше прямое, хотя и только "познавательное" причастие Абсолютному. Христианская вера действенно осуществляет себя в Таинствах Церкви, в нашем образе жизни, но и в нашем образе мысли. Было бы ошибкой думать, что актуализация в нас Абсолютного возможна без ее осознания, т.е. как-то иначе, чем через

актуализацию Богосыновства, которое уже дано нам в нашей вере в личное Воскресение и в то, что Церковь есть Тело Христово. Поэтому догматическое сознание есть существенное содержание нашей религиозности, в нем замыкается последнее звено, через различение соединяющее наше эмпирическое ”я” с Абсолютным.

5.

В нашем пересказе религиозно-философских идей Л.П. Карсавина главную задачу мы видели в том, чтобы передать их целостный характер или то ”всеединство” его мысли, благодаря которому она, оставаясь тождественной себе, раскрывается в разных содержаниях. Христианская идея в его индивидуальном увидении столько же своеобразна, сколько и сомкнута с традицией. Ничто из традиционных представлений не отрицается, не выбрасывается, не переиначивается, всякое исторически имевшее место понимание оставляется и, по существу мысли Карсавина, должно быть оставлено на своем месте, и, вместе с тем, предлагается все увидеть как бы заново, именно, из совершенства или с точки зрения Абсолютного.

”Познавательное причастие” Абсолютному – звучит довольно скромно, если акцент поставлен на том, что оно – только ”познавательное”. Но если акцент перенести на то, что оно есть ”причастие” самому Абсолютному, – в этом выражен религиозный экстаз мысли, осознание мыслью своей логосной природы, своего непостижимого соединения с Богом:

А я постичь Твою незримость чаю.
Отдав себя несущей ввысь мольбе,
Подъемляся, неясно различаю,
Что есть и то, что может быть в Тебе.

(Сонет XII)

Разум, сознавая в нас свою ограниченность и относительность, в этом и чрез это открывает нам свою безграничность и абсолютность. Ограниченное не может знать о своих пределах, если не выходит за них. Но если существует как ограниченное, то только потому и для того, что может и должно выйти за свои пределы, чтобы

саму ограниченность познать как способ существования безграничного.

Наша жизнь несовершенна и преходяща, но мы сознаем ее течение и видим ее как наше развитие. И этим сразу ставится вопрос о нас как абсолютном объекте развития. Чтобы было развитие, нужно чтобы был тот, кто развивается и кто в целом есть один, хотя и существует во множестве своих индивидуальностей. Наше несовершенство есть способ бытия нашего совершенства в его движении или восхождении к себе самому чрез эмпирическую действительность, смерть и Воскресение. Такой способ бытия означает не что иное, как то, что человек есть творимое, действительность свою имеющее от Бога, но и то, что Бог соединяет Себя с нами так, что в единстве Сына Божия всегда неслиянны, но и нераздельны Бог и человек. В нашей несовершенной эмпирической действительности мы живем, занятые заботами и проблемами этой действительности, не видя и не ведая, что она такое. Только религиозное сознание призвано дать и дает нам понятие о том, что мы есть на самом деле. В таинстве покаяния мы уже в сфере последнего Суда. В таинстве Евхаристии мы уже причастны нашему Воскресению. В актуализующемся в нас чрез христианскую веру сознании Богосыновства мы уже причастны Богосыновству (ср. ”Человек – Бог по благодати” – (св. Максим Исповедник).

Христианская вера должна сознавать свое содержание. В акте разумной мысли не надо видеть стремление к без-таинственному представлению обо всем, такова только секуляризованная мысль, задание которой осознать мир в его безбожественности. Ясно, что религиозность не может выразить себя в секуляризованных формах мысли. Неверно, как думают, будто христианство ”приспосабливается” к новейшим открытиям наук и секуляризованный философии, – оно осваивает их, сознавая в них свое собственное содержание, и берет из них не какую-то ”подходящую” для себя часть, – а восполняет их, сообщая им религиозную содержательность. Религиозная мысль исходит из божественной Тайны и – восходит к ней, на этом пути раскрывая безграничную содержательность отношения между человеком и Богом. Такое понимание сразу возвращает нас к христианской догматике, которая есть ключ и исходное основание для каких бы то ни было христианских умозрений.

В лице Л.П. Карсавина русская религиозная мысль имеет одного из оригинальнейших религиозных философов. Однако сказать о нем только это – означало бы сказать о нем не все. В его религиозно-философских произведениях следует видеть выход догматического сознания на пути исповедничества. О том, что такой мотив был вполне сознательным, говорит, в частности, такой факт. На одном из первых вернисажей в выставочных залах Эрмитажа в 1922 г. Л.П. Карсавин, записав себя в книгу посетителей, вместо "профессор" написал "конфессор". Можно, конечно, предположить, что это была шутка с его стороны. И если даже так, эта шутка уж как-то очень метко обозначила пути его судьбы.

Ленинград,
октябрь-ноябрь 1979 г.

ПИСЬМА А.А. ВАНЕЕВА К О. ПАВЛУ

Дорогой о. Павел! До меня дошли слухи, будто бы мое письмо обидело Вас. Неужели это правда? Никого не хочу обидеть. Но, добавлю, не хочу и свои писания рассматривать как упражнения в словесности.

Есть крутая необходимость говорить о некоторых вещах, и здесь не до обид. Попытаюсь досказать до конца то, что, может быть, оставил не вполне досказанным.

Религиозность не бездейственна по отношению к миру лишь в той степени, в какой в ней самой есть продвижение и внутреннее изменение. Поэтому самый почтенный пример религиозного прошлого (Исаак Сирин или кто другой) и сегодня остается примером, достойным уважения и изучения, но решительно не содержит в себе ответа на религиозную проблему нашего времени, в той, во всяком случае, стороне, где наше время отличено от всякого другого.

Это – не тезис для обсуждения, а жесткая истина, неосознание и тем более отрицание которой само имеет религиозно-отрицательный смысл. Всякое одевание себя в балахоны религиозного прошлого сегодня не имеет (да и никогда, думаю, не имело) религиозной цены или, если угодно, имеет, но вторичную, обстановочную, декоративную. В этом отношении у нас был национальный опыт. Религиозность, прилепленная к стереотипам, оказывается остановленной и тем самым бездейственной. Уход во внешнее соблюдение означает отрыв от живых начал и потому уклон к религиозному самоубийству или даже к прямому, как показала история старообрядчества.

Действительную цену имеет только действительный ответ на вопрос, предъявленный нам сегодня нашей действительностью.

Дело обстоит так, что сегодня все уперто в вопрос об отношении между христианством и атеизмом, и куда ни повернись, куда ни глянь и что ни скажи, – мы неустранимо включены в это отношение и каждым движением, каждым словом и даже вздохом влияем на то, какая чашка весов перетянет. Как же, как же, наконец, сделать понятным для людей, что любые балахоны работают прежде всего на атеизм...

Здесь опять-таки спорить не о чем. Это предмет не спора, а выбора. Вопрос об отношении между атеизмом и христианством – скажу грубо – нужно решать "без дураков". Или мы принимаем религиозно-предельные идеи, или побеждает атеизм. Или различение в своем пределе выявляет тождество, и тогда понятно, откуда мы знаем о самом различении, или, если мы хотим знать одно только различение, то само различение (между христианством и атеизмом, между Богом и человеком) теряет смысл, делается формальным, превращается в различение между мнимым и реальным, где реальность, естественно, совпадает с эмпирией, и против этого никакие гносеологии не помогут.

В этой связи скажу два слова о католичестве. Оно есть доатеистическая религиозность, которая сильно укрепилась в этом качестве и потому обречена навсегда остаться таковой и сосуществовать с атеизмом, постоянно прилаживаясь к нему. Однако христианство не может остаться в фазе такого сосуществования. Должна быть победа, полная и окончательная победа над атеизмом. Поскольку он есть, и поскольку ему не должно быть рядом с христианством, атеизм должен быть взят вовнутрь христианства как его (христианства) собственный предел, не внешний, а внутренний. Внешний предел означал бы простое прекращение, обрыв без продолжения. Внутренний предел есть своя внутри себя завершенность, выход за свои пределы ради свободного возвращения к себе. Мы должны увидеть высоту атеизма для того, чтобы победить его, иначе побеждать будет он. Только тем, что в атеизме христианство может увидеть свою собственную предельность, оправдывается, в конце концов, и сосуществование с атеизмом и, значит, через православие оправдывается и католичество.

Вот в чем я глубочайшим образом убежден: вопрос об отношении между христианством и атеизмом имеет абсолютный смысл. От решения этого вопроса зависят судьбы мира. И пока это не сделается очевидным для всех, – будут только нарастать разлад, несогласие и непонимание.

Таким образом, в нашем разговоре перед каждым должен быть поставлен вопрос, считает ли он свои рассуждения такими, что в них ищется решение, необходимое для судеб мира, и тогда на нас лежит абсолютная ответственность за наши слова. Только скептик, выдвигая действие, преуменьшает значение слова. Между тем, ответственность за слово никогда не была меньше, чем ответственность за

действие. Если же в мотивах разговора берут верх престиж, эрудиция и т.п. – то разговор совершенно не стоит того, чтобы его продолжать.

Я убежден, что наши взгляды, которые сегодня могут казаться непонятными и даже непригодными, на самом деле просто являются непривычными. Массовое сознание обычно доверяет устойчивым стереотипам. Но придет день, когда, сделавшись привычными и обретя более или менее обкатанную форму, эти взгляды станут общим достоянием.

В заключение еще раз хочу сказать, что никаких побуждений говорить каким-либо обидным для Вас образом у меня нет.

Всего Вам хорошего.

Ваш А.В.

ВТОРОЕ ПИСЬМО А.А. ВАНЕЕВА К О. ПАВЛУ

Дорогой о. Павел!

У Вас, по моему впечатлению, слишком легко получается опровергать Ваших собеседников. Однако наш разговор, мне кажется, совсем не должен состоять из взаимных опровержений.

По моему впечатлению, Вы иногда говорите вещи, о действительном значении которых не отдаете себе отчета. Но даже и в этом случае нам незачем и не о чем спорить.

Если я правильно понимаю назначение христианства (и человека вообще), то оно в том, чтобы нам быть вместе, всем нам быть-вместе-во-что-бы-то-ни-стало. Эта задача внешней жизни столь важна, что ей должна быть подчинена жизнь внутренняя – со всей ее субъективной свободой и субъективной несомненностью.

Религиозная жизнь, думается мне, требует от нас не столько ориентации на те или иные образцы, сколько наблюдения за собой, критического отношения к себе и – самоосознания.

Именно самоосознание является решающим, потому что оно в своей ясности не бывает односторонним актом человека. Решения о себе самом действительны потому, что под ними ставятся две подписи, и они заверяются в двух канцеляриях, в эмпирической и абсолютной. Именно здесь совершается акт действительного присвоения или отторжения. Именно здесь выносятся не подлежащие апелляции судебные определения о том, что есть подлинно и что – иллюзорно.

Что касается ума и возможности разъяснения, я, вспоминая слова "у кого много, тому прибавится...", о себе с грустью должен заключить, что не могу причислить себя к тем, кому прибавляется. Но – прибавляется или отнимается – это есть процесс и движение. Религиозность (как и жизнь вообще) есть п р о ц е с с, через который выявляется завершенная и потому вечная определенность. Я даже выразить не могу, насколько все это представляется мне важным.

Религиозность, имея жизнь и силу, воздействует на человека, изменяет его, выявляя его онтологическую определенность, но при этом сама в себе обязательно терпит изменения, сама движется, имея п р е д е л этому движению. (Издали – по времени – этот предел сознавался очень возвышенно – в экзальтированных словах апофатики.) Религиозность, которая сохранялась бы без изменения, была бы бездейственной, остановленной и безжизненной.

Обычно, говоря о "живой вере", имеют в виду, главным образом, ее выражение в поведении и вообще во внешней жизни, что, конечно, правильно, но в излишнем акценте на таком понимании присутствует ошибка, ведущая к стилизации. Суть живой религиозности, включая и ее внешнее выражение, в ее собственной жизни, в ее религиозно-прогрессирующем воздействии на человека, а потому и в ее собственном движении и изменении, без чего не бывает ни воздействия, ни вообще ничего живого.

Это верно для индивидуального человека, но потому и даже тем более верно для всей христианской религии в целом.

Ведь даже самые устойчивые выражения веры, призванные, казалось бы, стабилизировать ее, обеспечив ее определенность, – таинства, догматика, канон – сами явились не вдруг, а через достаточно длительный период становления. Нужно понять, что религиозность – как отношение человека к Богу и как осознание этого отношения – исторически изменяется, а лучше сказать, сама история христианских народов есть в некотором смысле не что иное, как внешнее выражение изменений, происходящих в религиозности и в христианском религиозном сознании.

Вот почему сегодня мера религиозной жизненности определяется отношением к атеизму.

Атеизм, таким образом, следует понять как предел движущейся религиозности, предел, на котором прекращается, терпит прерыв религиозность, сознающая себя в одних только культовых формах, но, вместе с тем, это предел, на котором религиозное впервые обретает свободу увидеть себя самое не только в культе, а в прямом содержании жизни. Это предел, на котором религиозное сознание, не уничтожаясь, а проходя через прерыв, впервые обретает свободу совместить себя с самосознанием, являя тем самым сокровенную, не гибнущую в прерыве, а через прерыв открывающую себя непрерывность.

Всем этим ни в малой степени не ограничивается, не унижается религиозность, выражающая себя в культе, – напротив, только теперь все условное в ней облекается в действительное достоинство безусловного и ей дается санкция, которая уже никем и никогда не может быть ни отвергнута, ни поколеблена.

Но здесь же, у этого предела, происходит знаменательная и даже роковая само-поляризация религиозности, осуществление прерыва посредством мучительных внутренних разрывов. У предела движущейся религиозности ее движение затихает, но не безболезненно, а в форме отшатывания и агрессивного неприятия какого бы то ни было движения, в форме жажды обосноваться в неизменности (вместо стремления выявить неизменность), которая поэтому есть жажда остановки и пребывания в анабиозе.

Это трудный и емкий вопрос. Я не хочу в него углубляться, но хочу сказать, что нынешняя религиозность, заявляющая о своем "консерватизме", на самом деле не консервативна, а модернистична, как модернистичен сегодня вообще вкус к старым формам, к праавтомобилям, к гербам, к электрическим лампам в виде керосиновых и т.п. Эта "консервативная" религиозность, повторяю, не консервативна, а – д е к о р а т и в н а. Она обнаруживает страсть к внешней форме, к примериванию и прилаживанию себя к религиозным стереотипам, к провозглашению обветшавших представлений, которые выдвигаются не ради их (утраченного) смысла, а ради выражения отношения, ради демонстрации своих симпатий, что и составляет существо стилизации.

Но как раз в этом пункте между такой религиозностью и атеизмом происходят тонкие переливы друг в друга.

Образ лубочной, стилизованной и декоративной религиозности соответствует тому, как представляет себе религиозность атеизм, и та религиозность, которая сама хочет быть такой, движется, очевидно, внутренним, скрытым (именно п о д ф о р м о й религии) атеизмом. Со своей стороны, нынешний атеизм барствует в культурофильстве и оттуда покровительствует такой религиозности и даже рад терпеть ее при себе в качестве, допустим, этнического или географического экспоната, или даже отдушины за собственные пределы.

Может быть, я недостаточно точен, или преувеличиваю, или односторонен, но положение вещей сегодня, в общем, примерно таково.

И я думаю, что наш разговор, независимо от того, будет ли он иметь продолжение, имеет смысл не со стороны опровержений и отвержений, а со стороны осознания той духовной ситуации, в которой мы живем, и со стороны совместных усилий – не поучать друг друга в цитатах или без них – а по уяснению религиозных проблем, предъявленных нам временем.

На этом кончаю.

Искренне Ваш А.В.



А.А. Ванеев (в центре), слева К.К. Иванов,
справа Я.А. Слинин

ПАМЯТИ АНАТОЛИЯ АНАТОЛЬЕВИЧА ВАНЕЕВА
(в дни похорон)

Окончился трудный, трагический и глубокий жизненный путь Анатолия Анатольевича. Близкие люди будут хранить в себе образ любимого человека, и нити наших чувств проникают далее, где умерший жив для нас, где он становится нам еще ближе, открывается еще глубже. Так не только для верующих в Бога, знающих, что смертью открывается человек Богу окончательно. Так для всех, кто чувствует близкого человека и после его смерти. Любовь свидетельствует в нас, что остается с нами и приближается к нам тот, кто ушел от нас. Умерший уходит и умерший приближается к нам. Это – в глубине нашей души, и там – на своем месте...

Вот что должно быть сказано, Анатолий Анатольевич – такой исключительный человек, такая глубокая личность, что какие бы личные чувства мы ни имели к нему, их мало, чтобы оценить такого человека. Он больше несравненно. Мы сердечно чувствуем любимого, близкого человека и обнимаем его, но самое глубокое уважение заставляет нас отступиться от своего личного и встать перед величием, которое изумляет, учит, может укорять нашу слабость, заставляет вдуматься, и тогда умерший действенно участвует в нашей духовной жизни.

Я уверенно говорю о величии Анатолия Анатольевича, не преувеличивая ничего ради сегодняшнего дня. Оно видимо с полной отчетливостью – прозрением в глубину идей, мыслей Анатолия Анатольевича, серьезным вниманием к затаенным, глубоким его переживаниям; и совершенно очевидно, какие непредставимые испытания пришлось ему вынести и как поразительно он перенес их.

Анатолий Анатольевич прожил 63 года. 10 лет он провел в тюрьме, в лагере: не за преступления – за то, что разоблачал их. 10 лет он тяжело болел. Он был на войне... После юности, зрелые годы,

половину жизни Анатолий Анатольевич провел в тягчайших испытаниях. Половина – то, что мы называем благополучной жизнью. Одно к одному, одно за другое. С такой строгостью расплатился Анатолий Анатольевич за свою жизнь. Человек крайне ответственный, – и вот его судьба... "Почему я этого захотел?" – такой вопрос о жизни Анатолий Анатольевич вслед за своим учителем Львом Карсавиным учил ставить во всех ситуациях, а преимущественно – в трагических, невыносимых. Этот вопрос открылся ему, когда он был в тюрьме, в лагере... Таинственный вопрос, когда человек, превозмогая себя, свидетельствует Богу доверие и переживает это доверие сознательно. Многие люди думают, что надо покоряться судьбе; верующие знают, что надо быть покорным Воле Божьей. Д а л ь ш е смотрел Анатолий Анатольевич: человек призван сознательно и лично участвовать в Божьем замысле о себе. Ответственно, всей жизнью принял Анатолий Анатольевич ту новую ясность христианской веры, которую заронил в нем Лев Карсавин. Эту сознательность веры Анатолий Анатольевич развивал своими размышлениями и подтвердил ее жизнью. То, что он вынес – огромно. Десятой или меньшей доли хватит на обычную жизнь, чтобы мы назвали ее тяжелой. Бывает, что живут не легче, чем жил Анатолий Анатольевич. Исключительным было – к а к переносил Анатолий Анатольевич то, что ему выпало... Мужественность – в самом высоком, духовном смысле – первое в Анатолии Анатольевиче, что бросается в глаза. Мужественность и вместе с нею честность, прямота, сосредоточенность, сдержанность о себе... Тем более в наше время такая мужественность – редкость, не дается нам, не воспитывается в нас...

Вот штрих, который выражает многое. Об огромном, ужасном периоде лагерной жизни Анатолий Анатольевич всегда говорил без малейшего акцента на значительность своих личных переживаний. Это куда как необычно! – потому что всегда, если присмотреться, трагические и тяжелые свои переживания мы подаем так, чтобы иметь все-таки какую-то выгоду чувству своей значительности или чтобы урвать в этот момент по полному праву хоть какую-то крупицу утешения от близких. Но ни одну крупицу такого рода Анатолий Анатольевич не ронял из пережитого. Это было, конечно, не только скромностью, но смирением духовным, свидетельствующим о серьезности, с которой он принимал свои испытания... Так вот просто говорил Анатолий Анатольевич о тюрьме: обычная жизнь, надо только

привыкнуть... Потом однажды – по другому поводу – так же просто Анатолий Анатольевич сказал: чтобы привыкнуть к лагерю, надо прожить в нем лет семь...

Так же он говорил о своей болезни... Только один раз, незадолго до смерти, Анатолий Анатольевич проговорил: жить так надоело. А постоянно, на протяжении десяти лет болезни, малейшее улучшение здоровья давало Анатолию Анатольевичу повод говорить о себе самым бодрым тоном, определять себя как почти совсем здорового человека. Ни малейшей жалобности не проявлял он к себе, когда заходил разговор о его состоянии... И при этом, когда мы рассуждали отвлеченно, он просто и прямо упоминал о своей близкой смерти, прямо смотрел ей в глаза и думал о Боге, решительно продолжая свою главную мысль: смерть обрывает все, чтобы соединить нас с Богом.

Силу, мужественность, стойкость Анатолия Анатольевича видели те, кто знал его. Только что в Анатолии Анатольевиче эти черты казались обычными. Другая черта Анатолия Анатольевича могла быть не так замечена – напряженность, серьезность его сознания. Конечно, совсем этого не заметить было нельзя. Но могло казаться, что это особенность характера или привычка к подтянутости. В умственной сосредоточенности Анатолия Анатольевича было большее, чем характер или даже то, что считается добродетелью. Это особый уровень глубины сознания, духовный дар, снаружи видимый плохо, или не так видимый. Это совсем не то, что нам бывает легко или приятно принимать в человеке. Нас тянет жить легкомысленно, мы хорошо чувствуем себя и других, когда живем, как говорится, обычно. Мы не только принимаем, признаем в себе вялое состояние сознания, – не обходится без того, чтобы мы умели его оправдать, а при случае – защищать резко. Этому служат оттенки наших манер, представлений о вежливости, учтивости... Анатолию Анатольевичу было дано до болезненности ярко видеть и чувствовать отвратительное наслоение бессмысленности нашей жизни, нашего общения, грех нашего самоопустошения. Страдания, перенесенные сознательно и мужественно, вложили свой вес в сознание Анатолия Анатольевича, укрепив его сознание особой серьезностью и сосредоточенностью. Надо хоть как-то понимать, что в таких же, как мы, людях, которые нам знакомы и как будто понятны, бывает сосредоточена особая, едва нам видимая энергия мысли и чувства, серьезность, для нас невыносимая,

как невыносимо то, что эти люди испытали. Не торопились бы мы тогда объяснять себе человека, чувствовать его, присваивать его себе. Тогда понимали бы мы, как трудно бывает с нами такому человеку, сколько ему приходится переносить от нас, в какие искушения мы его ввергаем. Встречаясь с Анатолием Анатольевичем, я чувствовал, как жестоко порой терзал его сосредоточенную серьезность своим легкомыслием. А при этом Анатолий Анатольевич готов был принять на себя вину за то, что я так раздражал его сознание. Стоило только не терзать его серьезность – не только справедливый и добрый, но до нежности мягкий человек обращал на меня свой взгляд...

Теперь о последнем, о том великом деле, которому служило мужество Анатолия Анатольевича, его искренность, его ум, – о его мыслях, о главных его идеях. Как мы должны выяснять смысл веры, христианской веры, которая нам дана от Бога? Об этом сейчас можно сказать очень мало. И быть может, настоящий разговор об этом пойдет в другое время, займет другое поколение, когда уже не будет и нас...

Анатолий Анатольевич посвятил себя главной проблеме нашего времени, которую чувствует каждый человек, если его внимание не перекрыто предрассудками. Мы живем в период духовного кризиса. Мы потеряли духовную основу нашего сознания, нашей жизни. И при этом два негодных представления надо миновать, чтобы открыто встать перед проблемой. Люди разделяются на два лагеря, верующих и атеистов, разделяются так, что совсем не понимают или не хотят понять друг друга, доходят до того, что в противоположных убеждениях видят лишь одну глупость или самообман. И тогда одним кажется, что можно просто восстановить веру, вспомнить ее, отбросив мнение атеизма, а другим кажется, что вера уже и отброшена, изжила себя, как старое недомыслие. Среди верующих встречаются люди, которые уважают атеистов за их поведение, за чуткость их совести, но убеждения атеистов, по существу, не находят нужным рассматривать серьезно. Среди атеистов есть люди, которые отзываются таинственной глубине того, о чем учит вера, но они считают это настолько непонятным, что об этом даже и не нужно много думать. По-разному смягчается острое противоречие в сознании людей, но в принципе оно остается непреодолимым разрывом двух сознаний, которые не только не соглашаются друг с другом, но, раньше всего, не понимают и не хотят друг друга понять...

Анатолий Анатольевич был верующим человеком, сохраняющим всю ту искренность, чуткость, которые открывали ему и внутри себя самого, и вокруг него значительность нового переживания жизни, того переживания, которое послужило основанием отвернуться от религии. Во-первых, надо понять, что именно достоинство христианской веры побуждало Анатолия Анатольевича взять ответственность за новые влечения человеческого ума. Тысячелетний опыт церковного сознания, вера, дар Божий – это не могло вдруг попусту оборваться, быть изъято из нашей жизни, отнято Богом или быть отброшенным по человеческому злоумышлению. Конечно, нет. Новый опыт жизни, который оформился как атеизм – решительный этап в духовной истории человека, который подготавливался давно в недрах самого религиозного сознания и задачу которого человек должен решить.

Вера обрывается, потому что вскрываются неожиданные, абсолютно новые измерения духовной жизни человека. Новое знание человека о мире должно прийти к вере, и вера должна быть, опираясь на свою вечную основу, по-новому сознательной. Атеизм будет преодолен, будет раскрыта его религиозная, христианская основа. И не только новые духовные горизонты откроются человеку, но и самого себя он по-новому поймет перед Богом, глубже откроет Бога в себе и себя самого в Боге.

От традиции религиозной христианской мысли, от традиции русской религиозной философии, непосредственнее всего от Льва Карсавина Анатолий Анатольевич перенял и пережил идею о Всеединстве, пронизывающем всю нашу жизнь. Когда наша жизнь, мир, по-новому открытый нами, отделяются не только от Бога, но сами по себе распадаются на отдельные части и индивидуальные центры жизни, то надо пройти сознанием в то Всеединство нашего мира, которое дает свободу всему, что объединяет. В этом же Всеединстве и вся реальность нашего мира соединена с Богом так, что имеет всю свободу и всю реальность. Всеединство, через отрицание себя пребывающее в каждом своем моменте, в каждой своей индивидуализации, есть и то средоточие нашей реальности, где, оставаясь собой, она соединяется с Богом. Бог, оставаясь Собой, в лице этого Всеединства принимает в Себя нашу реальность. Бог являет Себя как наша реальность, являя Себя как Всеединство. Всеединство нашего мира получает от Бога значение Лица Божьего, и оно есть явление абсолютной Личности

Божией. Себя Самого и Свое Лицо Бог может явить и в Своем инобытии, в нашем мире, и тогда даже объективная и безличная реальность нашего мира получает от Лица Божьего значение Его собственности, выявленности Его вечной Силы и Истины (Божества).

Развивая эти мысли, Анатолий Анатольевич соприкоснулся с проблемой атеизма, стал вникать в смысл атеизма, в ту правду, которая стоит за ним. Какое отношение к Богу может иметь наш мир, заявивший о своей от Бога отрешенности? Откуда наш мир получает свободу иметь собственную и абсолютную реальность? В самом центре христианского учения есть основа для ответа на этот вопрос. От Бога к нашему миру обращена жизнь Бога через Его Смерть. Есть онтологический смысл мистерии Креста Христова, Его Смерти. Не только узко нравственно надо понимать спасение нашего мира Христом как Искупителем. Сказано, что мир сотворен через Христа. Воплощение Бога в человеке и смерть Христа как человека – исходя из этих религиозных истин, из христианского Откровения, мы определяем отношение Бога к нашему миру, Его единство с нашим миром через прерыв.

Всеединство это не только то, чем мы определяем объективный мир, существующий вне нас. Есть интимный, глубоко личный смысл Всеединства, когда наша личность, наше сознание, наше самосознание открывает себя абсолютным центром жизни, мира. Всеединство, представляющее собой явление Лица Божьего, абсолютной Личности, непосредственно и интимно объявляет Себя таковым в глубине нашей личности. Наша личность потому и чувствует свою абсолютность, что за нею стоит абсолютная Личность Бога. Божественная Личность являет Себя к а к наша личность, – теперь уже интимно для нашего сопереживания. И понять это, осознать, пережить – главная задача в духовной жизни современного верующего. Опыт атеизма, опыт чувствования новым человеком себя абсолютной личностью – есть драгоценный духовный опыт. Откровением Всеединства как такой абсолютной Личности Бога, Которая живет в нас к а к наша, Личностью, Которая живет н а м и, в каждой человеческой личности таинственно заявлена как в С в о е м великом Моменте – понимание этого, соединяя философское самосознание и религиозное чувство, развивает нашу духовную жизнь до последней интимности, искренности наших отношений с Богом...

Такие идеи, конечно, пронизывали и все сознание и всю жизнь

Анатолия Анатольевича. Здесь духовные корни его личности, утвержденные религиозным самосознанием. Своей личностью Анатолий Анатольевич подтверждал силу идеи, которую развивал. Со своей стороны, эта идея как откровение и таинственный Свет Божий открывала личность Анатолия Анатольевича и творила ее во всей значительности.

Конст. Иванов

СТРАНИЦА, ПОСВЯЩЕННАЯ А.А. ВАНЕЕВУ ЕГО БЫВШЕЙ УЧЕНИЦЕЙ, В АВТОРИЗОВАННОМ ПЕРЕВОДЕ АВТОРА.

(Alla Sariban. *Der schmale Weg zu Gott*, Mathias-Grünewald-Verlag-Mainz 1989, S. 92-93)

Когда я училась в старших классах школы (30-я школа г. Ленинграда) как раз происходила хрущевская «оттепель». Стали доступны многие документы и факты о злодеяниях сталинского времени и в обществе происходили многоплановые процессы «переработки». Мы, совсем юные люди, принимали в этом активное участие. В условиях «разоблачения преступлений культа личности» стало как-то пусть неосознанно, инстинктивно, но тем не менее достаточно ясно, что удобный конформизм и слишком легкая склонность поддаваться феноменам коллективного сознания – опасный яд. В то же время – сделать нас носителями «коллективного» сознания продолжало оставаться ведущей тенденцией в нашем воспитании–домашнем и школьном. В этой ситуации неоценимое влияние оказали на нас встречи с яркими самостоятельными личностями. Опыт показывал, что такие люди часто оказывались жертвами в сталинской системе. Одним из таких людей был мой учитель физики Анатолий Анатольевич Ванеев.

Это был многосторонне одаренный человек с особенно сильным дидактическим даром. Преподавая, он крайне умело вел нас к открытию самых разных взаимосвязей как внутри того материала – школьного курса физики,который он преподавал, так и самых разнообразных связей и отношенний между этим материалом и «всем остальным в мире». Благодаря этому он оказал очень сильное, для некоторых даже решающее влияние на формирование наших личностей, так что самое разнообразное, как по существу дела, так и чисто психологическое «последействие» его преподавания сопровождало многих из нас еще долгие годы. Например, именно благодаря ему я решила изучать физику, хотя до этого интересовалась только литературой и искусством.

Но, пожалуй, самым главным в этом человеке было то, что он, не только через свое преподавание, но просто благодаря своему присутствию, благодаря так сказать «излучению», которое исходило из его личности, как-то «зажигал» в нас процесс самостоятельного думания и чувствования. Через это потенциальное творческое начало в нас «актуализировалось» и развивалось. У него (или, лучше сказать, при нем, в его присутствии) казалось – не существовало простых, удобных, рутинных решений. Нет, учиться у него означало исследовать, то есть совершать крайне увлекательное не всегда безопасное путешествие... Путешествие, в котором принципиально не могло быть конца, состоящее из напряженных, но чудесных приключений и открытий, а цель при этом была – открытие все новых духовных континентов, планет, галактик и осознание и развитие собственной творческой силы... Когда он стоял за своим учительским пультом всегда собранный, корректный, с маленькой бородкой и трубкой в углу рта, он выглядел как классический капитан из приключенческих романов.

Ученики жадно ловили каждое его слово – как младшие, которые еще зачитывались романами Джека Лондона и Фениамора Купера, так и более взрослые, которые уже начинали соображать, какого масштаба личность они перед собою видят. Мы же – 16-ти летние девочки – были в этого учителя как-то поголовно романтически влюблены. Он был для нас – неким недоступным героем вроде Хемфри Богарда, несущим трагику своей судьбы с достоинством... Впоследствии, когда мне случилось встречаться с бывшими учениками нашей школы, мы всегда с глубокой признательностью вспоминали Ванеева, который своим присутствием создавал «силовое поле», успешно противодействующее носившимся кругом «тоталитаристским» тенденциям и тем очень эффективно способствовавший тому, чтобы из нас вышли относительно самостоятельные люди...

В АБЕЗИ НАЙДЕНА МОГИЛА Л. П. КАРСАВИНА

«РУССКАЯ МЫСЛЬ» – № 3828 – 18 мая 1990 г.
Специальное приложение **памяти Л.П. Карсавина.**

Владимир Шаронов:

«ОН ВСЕГДА БЫЛ РУССКИМ»

Печатаем здесь выдержки из статьи В. Шаронова. «Все, кому известны обстоятельства установления места захоронения Льва Платоновича Карсавина, в один голос говорят о чуде. Это действительно так. Только чудом и можно объяснить то, как расступилась темная, дурная бесконечность ГУЛаговских безымянных погостов перед усилиями людей, мечтавших о том, чтобы увековечить память Карсавина. Крест, установленный в далекой приполярной тундре близ небольшой станции Абезь в Коми АССР, мемориальная доска на нем, свидетельствуют, что это свершилось. И все-таки это чудо!»

В одной из своих командировок в Коми АССР, в редакции республиканской молодежной газеты, я услышал почти детективную историю о том, как был похоронен известный русский философ Л.П. Карсавин. Не знаю, что двигало мной, когда я тотчас пообещал ответственному секретарю газеты Евгению Хлыбову в ближайшее время уточнить обстоятельства этой истории.

Осенью я решил проверить, возможно, уцелевшие живые связи. Елена Ивановна (Ванеева) и Константин (Иванов) помогли в этом. Обнаружились какие-то адреса, фотографии. На некоторых из них был снят Владас Шимкунас – лагерный врач, который вместе с Ванеевым опекал больного Карсавина и похоронил Льва Платоновича. Именно он вложил при вскрытии тела ампулу (флакон) с эпитафией, написанной А.А. Ванеевым. Он же устроил так, что стала известна литера захоронения – «П–11». Именно возле могильного холмика с такой литерой был снят В. Шимкунас с разных точек. Но при перенесении этих снимков кладбища в формализованную схему получалась какая-то абракадабра. Снимки общего и крупного планов не совпадали. Оставалось разослать письма и ждать ответов.

Отозвался литовский патриот из Сыктывкара Альгирдас Шеренас (который) в 60-х годах работал в Абези ветеринарным врачем. Из его письма следовало, что три огромных кладбища в разное время были уничтожены. На уцелевшем кладбище, в некоторых местах, сохранились могильные колышки с едва различимыми литерами.

К тому времени обнаружился человек – Ю.К., бывший свидетелем лагерной жизни Л.П. Карсавина, Н.Н. Пунина и А.А. Ванеева. Этот бывший заключенный стал уже крупным ученым. Он крайне не любил говорить о своем прошлом, несмотря на реабилитацию. При всем крайнем скептицизме к замыслу установить место захоронения Льва Платоновича, Ю.К. сообщил, что действительно, как и написал Ванеев, Н.Н. Пунин похоронен на том же кладбище, что и Карсавин. В похоронах Пунина Ю.К. участвовал сам, поменявшись с заключенным, входившим в похоронную команду. Он помнил, что дорога по которой везли тело была недолгой – метров 400-500 от того лагпункта, где находился морг.

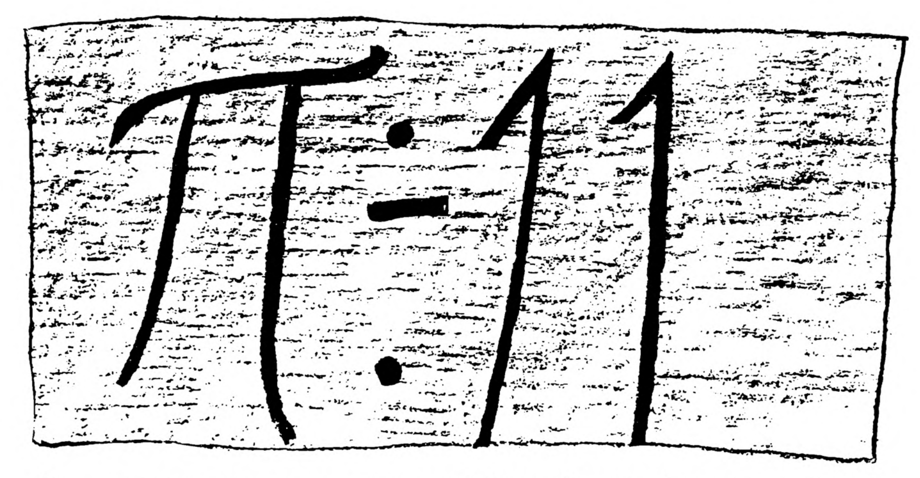
Через некоторое время пришло письмо из Вильнюса. Дочь Карсавина Сусанна Львовна в тоне удивительно совпадавшем с суровостью Ю.К. писала: «Ваш проект об увековечивании памяти отца мне кажется преждевременным. Больше всего я против перенесения его останков в Литву. Он русский, всегда считал себя русским, хоть и любил Литву. Пусть же он лежит там, куда закинула его судьба...»

Мы еще раз встретились с Ю.К. В коротком разговоре вспомнили людей, так или иначе упомянутых в рукописи Ванеева. «Знаете, – неожиданно сказал Ю.К., – я присутствовал при разговоре, когда Пунин сказал резкие слова Карсавину о переходе в католичество». «Это не ренегатство и не переход, но принятие и католичества, – ответил Лев Платонович, – и именно в тяжелое для Русской Православной Церкви время кто-то должен подавать пример. Священники стеснены своим саном и конфессиональной дисциплиной. Миряне сдержаны предубеждениями. Следовательно, это могут и должны сделать богословы» (см. об этом эпизоде: А. Ванеев. Два года в Абези – «Минувшее», вып. 6-й, Париж, «Atheneum» 1986 – Ред.). Ю.К. вспомнил пример Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова, но еще более точно, на мой взгляд, обозначил эту ситуацию Константин Иванов: «Карсавин – это мыслитель, по отношению к которому православие и католичество сняли свои разногласия».

Через 37 лет после смерти Карсавина мы направились (с Хлыбовым) в Абезь в надежде установить место могилы Карсавина. Нам пришли на помощь директор Абезской средней школы А.Н. Жаворонков, В.Т. Науменко, когда-то работавший в лагере охранником, кочегар котельной В. Липовец и В.В. Ложкин, уже несколько лет записывавший рассказы стариков о прошлом Абези.

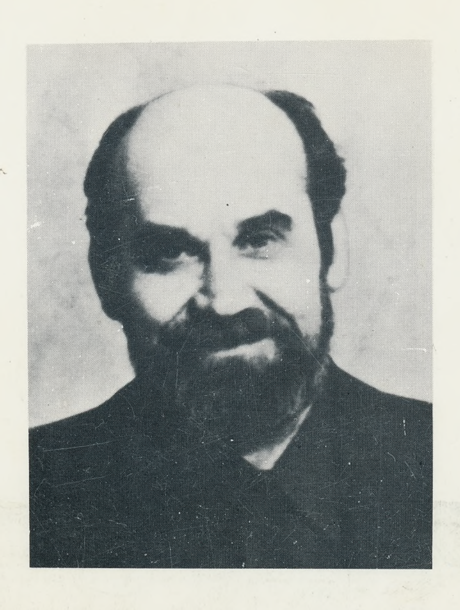
Благодаря всем собранным данным удалось обнаружить две отдельные могилы с елями и под ними столбики с литерами «Д-40» и «П-11». Это без сомнения была могила Л.П. Карсавина. Панихиду назначили на 16 часов. Ее служил иеромонах Трифон, священник Ибской церкви.

Эта могила среди миллионов и миллионов теперь будет духовно врастать во всю бескрайность боли и скорби, станет местом глубочайшего покаяния. Этого праха недоставало всему духовному строю Севера, где много-много «испытали поругания и побои, терпели недостатки, скорби, озлобления...» (послание к Евреям 11. 36-37).



Эта «пропись» сделана с литеры в Абези. Сама табличка отправлена в Вильнюс С.Л. Карсавиной вместе с землей с могилы ее отца.

У могилы Л.П. Карсавина. Слева – В.В. Ложкин, в центре – школьники Абезской школы, ухаживающие за лагерным кладбищем, справа – А.М. Жаворонков.



ВАНЕЕВ Анатолий Анатольевич родился в 1922 году в Нижнем Новгороде. После окончания средней школы N⁰ 20 Петроградского района Ленинграда поступил на химический факультет Ленинградского государственного университета. Перед войной в 1940 году был взят в армию. В марте 1945 года арестован. В конце 1954 года освобожден. Реабилитирован в 1955 году. Работал преподавателем физики в школах N⁰ 33 и N⁰ 30. Ленинграда (заочно учился на физическом факультете Ленинградского государственного педагогического института, но не стал его заканчивать), затем заведовал кабинетом физики в Ленинградском городском институте усовершенствования учителей. Умер в 1985 году.